اسم الكتاب: نظم الفرائد وجمع الفوائد
Kitabın İsmi / Title: Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid

التصنيف: العقيدة
Mevzuu: Akaid
Classification: Aqidah Islam

المؤلف: شيخ زاده عبد الرحيم بن علي بن المؤيد (١٥٣٧)
Müellifi / Author:
Şeyhzâde Abdurrahim bin Ali bin el-Müeyyed (v. 1537)

الناشر: فضيلت نشريات-إستانبول
Yayınevi / Publisher:
Fazilet Neşriyat ve Tic. A.Ş.

Grafik - Tasarım / Graphics - Design / الإخراج – التصميم
Fazilet Neşriyat Grafik Servisi

Baskı ve Cilt / Printing and Binding / الطباعة والتجليد
Fazilet Neşriyat Tic. ve A.Ş.

Baskı Yılı / Date of Printing / سنة الطباعة
2016

ISBN / ردمك
978*605-9953-44-3

رقم الشهادة للنشر من وزارة الثقافة:
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No:
T.R. Ministry of Culture Publishing Certificate Number:
16384

جميع الحقوق محفوظة لفضيلت نشريات
©Bütün hakları Fazilet Neşriyat ve Tic. A.Ş.'ye aittir.
All rights reserved and owned by Fazilet Neşriyat Tic. A.Ş.

FAZİLET
NEŞRİYAT
Bağlar Mah. Mimar Sinan Cad. No: 54 Güneşli - Bağcılar / İSTANBUL
Tel: 0212 657 88 00 Fax: 0212 657 95 88
www.fazilet.com.tr

كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد

فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية
والأشعرية فى العقائد مع ذكر أدلة الفريقين

للعلامة عبد الرحيم بن على

الشهير بشيخزاده عليه الرحمة والرضوان

توفى سنة ٩٤٤

م

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف رحمه الله

هذا الكتاب من مؤلفات الشيخ عبد الرحيم بن على بن مؤيد الأماسى المعروف بشيخ زاده المتوفى سنة ٩٤٤.

وفى الاعلام لزركلى: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الاماسي، المعروف بشيخ زاده: باحث متصوف، من أحناف الدولة العثمانية. صنف (نظم الفرائد وجمع الفوائد في أربعين مسألة بين الماتريدية والاشاعرة.

ولم نر فى المصادر العربية لشيخ زاده معلومات غير هذه. ولكن فى المصادر العثمانية يوجد لعبد الرحيم بن على بن المؤيد الاماسى المتوفى سنة ٩٤٤ معلومات وافرة، ولكنه معروف بلقب حاجى چلبى. وجدنا فى اسم المؤلف ونسبه وفى محل ولادته وتاريخ وفاته مطابقة تامة.

وترجمته فى كتاب {الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية} هكذا:

[ومن علماء الدولة العثمانية:] العالم العامل الفاضل العارف بالله تعالى الشيخ عبدالرحيم المؤيدي المشهور بحاجي چلبى.

كان رحمه الله تعالى اولا من طلبة العلم الشريف وقرأ على المولى الفاضل سنان باشا وعلى المولى الفاضل خواجه زاده وكان مقبولا عندهما

وكان المولى الوالد (والد طاشكوپرى زاده) رحمه الله تعالى يحكى ويقول ان المولى خواجه زاده كان يذكر بالفضل الشيخ المذكور وكذا يذكر بالفضل المولى الفاضل غياث الدين الشهير بپاشا چلبى.

قال المولى الوالد رحمه الله تعالى:

ما سمعته يشهد لاحد من طلبته بالفضل مثل شهادته لهما.

ثم ان الشيخ المذكور سلك مسلك التصوف واتصل بخدمة الشيخ العارف بالله تعالى محى الدين الاسكليبى ونال عنده في التصوف غاية متمناه، وحصل له في التصوف شأن عظيم.

وجلس للارشاد في زاوية شيخه بعد وفاة الشيخ مصلح الدين السيروزى وربى كثيرا من المريدين.

وبالجملة كان جامعا بين فضيلتي العلم والعمل وكان فضله وذكاؤه في الغاية لا سيما في العلوم العقلية وأقسام العلوم الحكمية. وكان له معرفة تامة بالعربية وكان يكتب خطا حسنا.

وكان آية كبرى في معارف الصوفية وقد ظهرت منه الكرامات العلية مات رحمه الله تعالى في سنة اربع واربعين وتسعمائة قدس سره العزيز.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجوب والوجود لذاته ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته والصلاة والسلام على من ارسله بالهدى واظهر آياته وعلى آله واصحابه نجوم هداته وحملة أبهَرِ بيّنَاتِه.

{ وبعد } فيقول خادم خزائن الشريعة الغراء، والملة الحنيفة السمحة البيضاء، الراجى الفوز بالسعادة، عبدالرحيم بن علىّ المشهور بشيخ زاده، ان الحكمة الالهية من ابداع الملك والملكوت، والسر من اظهار اسرار الجبروت، ليس الارفع الاستار عن آيات اسرار الالوهيه، وكشف الاسرار عن آثار اوصاف الربوبية، ولاسبيل الى ذلك الكنز المخزون، والاخذ من دره المكنون فى البحر المشحون الا بالاطلاع على المعارف الالهية فى مقام الشهود، والوقوف بما استقر عليه حملة الشرع فى القرآن المشهود، ولقد اعتلت امواج بحارها فى السابقين الاولين، وازدادت نضارة رياضها فى السلف الصالحين، الا انه لمالم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق، تشتتت الآراء فى الاقطار والآفاق، ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق اليقين، وجمع كثير عن مسالك علم اليقين، لكن لتعسرالعروج الى معارجهما، وعدم تيسرالارتقاء الى مدارجهما، وقف تمييزهما بثنيّة الوداع للقفول، بل دنى تعيين آثار شموسهما للافول، ولطَالمَا حَدَّثت نفسى بأن أنظم دررفرائدهما بنظم غريب، وغرر فوائدهما

بترتيب عجيب، لكن عزة المأخذ ورفعة المرام، يرددانى فى الاخذ بين الاقدام والاحجام، ثم لما وقفتُ بخزائن الكتب الفاخرة، وجواهر الحقائق وكنوز العلوم الزاخرة، وزواهر الدقائق نظمتهما ليقرع الاسماع آثارالمسالك العلية، ويتجلى للضمائر انوار المذاهب الجلية، ويشاهد لاسمائه الحسنى شواهد الامتياز، ويعاين لصفاته العلى دلائل الاعجاز، وتتبين الاسرار فى خزائن الكتاب المكنون، ويرفع عن وجوه معانى آياته استار الظنون، راجيا من كل الامور لديه، أن ينفعنى به فى مقامى بين يديه، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، ووسيلة الى الفوز بجنات النعيم، يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم، وحيث جمعت الفوائد، ونظمت الفرائد، سميته نظم الفرائد وجمع الفوائد، مشتملا على أربعين فريدة مع الشواهد والعوائد، ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد.

الفريدة الاولى فى تفسير الوجوب

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الوجوب بالذات: تحقق الحقيقة فى نفسها، بحيث تتنزه عن قابلية العدم. والواجب بذاته: مايجب ان يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير. كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة. وقدعبرعنه بكون الذات عين الوجود، بمعنى انه كان وجودا خاصا قائما بذاته غيرمنتزع من غيره. وفى شرح العقائد لجلال الدين الدوّانى ان هذا مذهب محققى المتكلمين.

وذهب المشايخ من الاشاعرة: الى انه يفسر بكون الذات مقتضية لوجوده. فالواجب ماقتضى ذاته وجوده. كما فى المواقف وشرحه الشريفى وهو المشهور. واختاره صاحب الصحائف. وقد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده. كما هو المصرح به فى شرح الدوّانى. والمستفاد من حكمة العين والتفسير الكبير لفخر الدين الرازى.

استدل مشايخ الحنفية: بان ما قد اجمع عليه الاجماع من ان ذات الواجب ما لايتصور فى العقل عدمه، يوجب ان ذات الواجب لا يسبقه ولا يلحقه العدم حتما. وذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات فى ذات الواجب، يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بأن ضرورة الوجود ثابتة، وانها بسبب الذات لابسبب الغير فاذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتى، من حيث انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث انه لم يتحقق الضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجوب الذاتى هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات كما يستفاد من الصحائف للامام السمرقندى.

الجواب: انه لما ثبت ان الوجود غير زائد على الذات بل عينه، لا يتصور فيه الاقتضاء. وان الشئ مالم يكن موجودا لايتصور منه الاقتضاء. كما انه ما لم يوجَد لم يوجِد. اذ الايجاد

فرع الوجود وانه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها. كما في شرح العقائد للدوّانى

﴿فائدة﴾

فى تعديل العلوم ان مايتصور: ان اقتضى ذاته الوجود فواجب، أوالعدم فممتنع. اولا فممكن لكنا معاشر الحنفية لا نقول هكذا. لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولاذات للمعدوم لاسيما الممتنع. فكيف يقتضى. بل نقول: ان كان له حقيقة يجب ان تتحقق بلا مدخل للغير فواجب. والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فممتنع والا فممكن. الاول يسمى واجبا بالذات. والثانى: ممتنعا بالذات. والثالث: ممكنا بالذات. ولا يرد ماذكر: وهو ان الوجود غير زائد على الذات ولاذات للممتنع.

الفريدة الثانية فى أن الوجوب عدمى أم لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الوجوب ليس امرا زائدا على الذات ولاعدميا ولا اعتباريا كماهو المصرح به فى تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحائف وغيره واختاره الامام الرازى فى الاربعين.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: الى ان الوجوب امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج. كمافى المواقف والطوالع وغيرهما.

احتج مشايخ الحنفية: بان الوجوب يؤكد الوجود فلوكان الوجوب عدميا لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر وانه محال وبأن الوجوب يناقض اللاوجوب. والداخل تحت اللاوجوب امالممتنع واماالممكن الخاص. وهما يجوز أن يكونا معدومين فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما. واذا كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد وان يكون ثابتا كما فى الاربعين، وبانه لافرق بين قولنا وجوبه عدمى وبين قولنا ليس له وجوب، لعدم التمايز بين العدميات. فلا يكون فرق بين الوجوب المنفى ونفى الوجوب. فيلزم نفى الوجوب عن واجب الوجود. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ على بن سينا: من ان امكانه لا: أى امكانه عدمى. ولا امكان له: اى ليس له امكان واحد، لعدم التمايز بين العدميات. فلايكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان كمايسفاد من المواقف وغيره.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لوكان موجودا لكان اما نفس الماهية او داخلا فيها او خارجا عنها والاولان باطلان. لانه نسبة بين الماهية والوجود. فيكون متأخرا عن الماهية. والثالث يقتضى جواز كون الواجب ممكنا. اذالخارج يحتاج فيكون ممكنا. وحينئذ جاز زواله عن الواجب كمافى الصحائف.

الجواب: أنا نختار الاولَ. ولانسلم كونه نسبة. لان

الوجوب عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلايمكن كونه نسبة. كما يستفاد من المواقف وشرحه. وبأنه لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية. فيكون وجوده غيرماهيته. فان وجب اتصافها به كان للوجوب وجوب ويتسلسل والا أمكن زواله عنها وعند زواله لايبقى الواجب واجبا. كمافى الصحائف.

الجواب: انا نمنع التسلسل. اذوجوب الوجوب نفسه على قياس ما قالوا: ان وجود الوجود عين الوجود. ولو سلم فجائز بعد أن يكون الوجوب عين الذات أن يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب أمرا اعتباريا. فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها. كمايستفاد من الصحائف والمواقف. وفى الاربعين المعارضات باسرها متعارضة بوجه واحد وهو ان الوجوب لو كان عدما محضا فى الخارج لم يكن الشئ فى الخارج موصوفا بانه واجب فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته وهو محال.

الفريدة الثالثة فى ان الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس. كما فى فوائدالامام السمرقندى فى أصول الدين وتعديل العلوم للصدر العلامة والى هذا ذهب الشيخ ابوالحسن الاشعرى. كمافى شرح ام البراهين للامام السنوسى، وشرح التجريد للشريف العلامة.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان الوجود زائد على ذات واجب الوجود. كما فى المواقف وشرح ام البراهين وغيرهما. وذكر فى شرح الصحائف ان الوجود قديراد به الذات. فعلى هذا يكون نفس الماهية. وقد يراد به الكون. فعلى هذا يكون غيرها انتهى. قال فى التعديل: جعل الخلاف لفظيا وليس كذلك. بل هو بحث معنوى مطلوب بالبرهان. فالخلاف فى ان الوجود بمعنى الكون هل نفس كون الذات ذاتا او عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا.

احتج مشايخ الحنفية: بانه لوكان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم ان يكون قبل قيام الوجودبها لها وجود. فيلزم كون الشئ موجودا مرتين. هذا خلف. ويلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق. ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق ان كان الوجود اللاحق. ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذاالوجود بها وجود ثالث. وتتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية. وهو ممتنع كمافى المواقف وشرحه الشريفى.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لولم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب. فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا. لانه مقتضى الذات. فيكون وجودا لممكن ايضا

مجردا عن الماهية. وهوباطل واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة. فلايكون الواجب واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره. هذا خلف. وبان الواجب مبدأ الممكنات كلها. فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته، فالمبدأ للممكنات اماالوجود وحده او الوجود مع قيدالتجرد. الاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له. فيكون وجود كل شئ من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شئ منها لكون الوجودات متساوية متماثلة الماهية. وهو ظاهر البطلان. والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود اى فاعله. وهو محال. لانه لماجاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما. جاز ان يكون العدم الصرف موجدا وهو محال ايضا.

الجواب: ان النزاع اولا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات بل فى وجوده الخاص. فاذن ماصدق عليه انه وجودى اى مايحمل عليه الوجود مواطأة ليس هو فى الواجب امرا زائدا. بل هو عين ماهية الوجوب وقائم بذاته. وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته. وهوالمبدأ للممكنات. ولايلزم من ذلك ان يكون سائرالوجودات المخالفة له فى الماهية مجرد اومبدأ. وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما فى المواقف وشرحه الشريفى.

﴿فائدة﴾

فى التعديل وشرحه: وجود كل شئ عند اهل الحق عين ماهيته فان عنى بها حقيقة الشئ المحمولة عليه بهو هو. ففى قوله هو عينها تسامح وتجوز اذًا المراد ان وجود الشئ هو عين كون الشئ ماهيته. فوجود الانسان هو عين كونه حيوانا ناطقا. فان الحيوان الناطق هوالموجود لاالوجود اويراد بالوجود الموجود فيراد ان مفهوم الموجود هى الماهية لان الوجود عرض عام.

الفريدة الرابعة

فى ان البقاء هل هو الوجود المستمر ام زائد على الوجود

ذهب المشايخ من الحنفية: الى ان البقاء الوجود المستمر فليس زائدا على الوجود. كمافى تعديل العلوم للصدر العلامة والشرح القديم للعمدة والى هذا اشار الامام الطحاوى فى عقيدته. واختاره بعض مشايخ الاشاعرة. قال القاضى ابوبكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى: البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه.

وذهب ابوالحسن الاشعرى ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على الوجود. كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى.

استدل المشايخ من الحنفية: بانه لولم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء. اذل و لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا. لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء.

والمفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا. كمافى المواقف وشرحه.

واحتج مشايخ الاشاعرة : بان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى. هو البقاء. كمافى العالم والقادر. ثم البقاء لايكون عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء. كمافى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء. كما فى المواقف وشرحه.

الجواب: انه لايعقل من البقاء الا كونه موجودا ابدا مع القطع فى كونه غير زمانى وغير واقع فيه. اذليس بالقياس الى وجوده تعالى ماض ولا حال ولا استقبال. كما فى الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا. فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا فى الازل وهو موجود الآن ويكون موجودا فى الابد. لم نرد به ان وجوده تعالى فى تلك الازمنة. بل اردنا انه مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف. فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار مقارنته الازمنة من غير ان يتعلق بالازمنة. فلا يكون معنى زائدا على الوجود مع انه لوكان البقاء على ماقاله الشيخ: يلزم ان يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا.

وفى ام البراهين وشرحه للامام السنوسى: بعض الائمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر فى المستقبل: كما ان معنى القدم

استمرار الوجود في الماضي الى غير النهاية. وكأن هذه العبارة يحتاج قائلها الى انهما صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية.

ويرد على هذا المذهب انهما لوكانتا نفسيتين لزم ان لا تعقل الذات بدونهما. وذلك باطل بدليل ان الذات العلية يعقل وجودها. ثم يطلب البرهان على قدمها وبقائها. ولا يذهب على احد ان هذا لا يرد على ما ذهب اليه الائمة الحنفية لان الوجود عين الذات. وليس صفة نفسية كمامر برهانه. فلايكونان صفتين نفسيتين عندهم.

﴿فائدة﴾

فى شرح ام البراهين للامام السنوسى: ان القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود. والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود. فهما صفتان سلبيتان فى الاصح عندهم. وفى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان القدم والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة.

الفريدة الخامسة فى تفسير صفة القدرة

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان القدرة صفة ازلية له تعالى. تتعلق وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك. كمافى تعديل العلوم للصدر العلامة. وفى اشارات المرام لقاضي القضاة البياضى واشار اليه فى الصحائف.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى انها صفة تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها. كما فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى

وشرح المواقف للشريف العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى وغيره.

احتج مشايخ الحنفية: بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لايوجده. وقد كان الله تعالى قادرا على خلق الف شمس والف قمر على هذه السماء الاّ انه ما اوجده. وصحة هذا النفى والاثبات يدلّ على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا. كماصرح به الامام الرازى فى تفسيره.

وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف: من انه تعالى كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم. لكنه ما خلقهما. فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران وفى التعديل ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بان القدرة مؤثرة على سبيل الجواز اى جاز ان تتعلق بالتأثير وجاز ان لاتتعلق به. وصفة الخلق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلايصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة اخرى. وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لامختارا هو محال. صرح بذلك الامام فخر الدين الرازى واشار اليه صاحب التعديل.

الجواب: ان تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق. والا يلزم العجز. واماتعلق تلك الصفة باختياره. وهوالمراد

بالحصول. فعلى سبيل الجواز بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق. والقدرة بعكس ذلك اى تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله على سبيل الوجوب. فلصفة الخلق جهتان: جهة الايجاب وجهة الجواز. ولايلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لماعرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لماعرفت ان جهة جوازه غيرجهة جواز القدرة. فبهذا انكشفت الشبهة واندفع مافى المقاصد من ان الحنفية اشتهر منهم القول به وهم ينسبونه الى قدمائهم. حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى: له الخالقية ولا مخلوق. اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طريفى الفعل والترك.

الفريدة السادسة

فى ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضى أم لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى انه لا محبة فى صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة. كمافى المسايرة للامام ابن الهمام. بل الارادة أعم منهما. كما فى اشارات المرام معزيا الى عامة اهل السنة. واشار اليه فى العمدة والتمهيد للامام النسفى.

وذهب الشيخ الاشعرى وتابعوه: الى ان المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى كمافى شرح الوصية للشيخ الاكمل. وصرح بذلك امام الحرمين فى الارشاد. وقال الآمدي فى

الأبكار: ذهب الجمهور منا: الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد كمافى اشارات المرام.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ولايرضى لعباده الكفر... (الزمر ٧) وبقوله تعالى: والله لا يحب الفساد (البقرة ٢٠٥)، حيث دلت الآيتان على ان الكفر والفساد ليسا برضاه تعالى ومحبته. وقد ثبت ان الكل بارادته فثبت ان الارادة لاتستلزم الرضى والمحبة.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لايراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى: ولايرضى لعباده الكفر، لايرضى الكفر دينا. وفى الارشاد لامام الحرمين: الرب تعالى وتقدس لايحب الكفر ولايرضاه معاقبا عليه. اوالمراد بالعباد من وفِّق للايمان.

الجواب: ان تعلق الارادة بالمحبوب والمرضى انما هو بالغلبة لا للزوم اذ كثيرا مايجد الانسان فى نفسه ارادة مايكره وجوده لامر مَّا كارادة الكىّ تداويا. وكذلك لا يريد وجود امر يحبه لخلل يلزم من وجوده كمافى المسايرة للامام ابن الهمام. وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن. اذ الرضى من الله تعالى الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه والمحبة قريب من الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل. لا يقال الكفر والمعاصى بقضائه تعالى والرضى بالقضاء واجب. فيكون الرضى بالكفر واجبا اذلاشك ان

الكفر مقضى لاقضاء. ووجوب الرضى انماهو بالقضاء دون المقضى. والرضى منه تعالى بخلق الكفر ليس الا لمجازاة سوء الاختيار. وذلك لايستلزم الرضى بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه. كمايستفاد من المواقف وشرحه الشريفى.

الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح ان يكون مسموعا. والبصر يتعلق بما يصح ان يكون مبصَرا ويتعلقان بالموجودات. واختاره عامة المتكلمين. كما فى تعديل العلوم والكفاية والتلخيص.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى انهما يتعلقان بكل موجود. كما فى المسايرة لابن الهمام يعنى انه تعالى يسمع ويرى فى الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات او غيرها. كما فى شرح ام البراهين للامام السنوسى وشرح الجوهرة للامام اللقانى.

واحتج مشايخ الحنفية: بان تعلق سمعه تعالى بما يصح ان يكون مسموعا وبصره بمايصح ان يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة، شايعان من غير نكير فيهما. والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا. والعقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها. كما فى شرح المواقف.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لايجب ادراك المبصر بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة. فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر. بل يصح ان تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس.

الجواب: ان ما ذكروه ولو سلم دلالته على التعميم الا ان الرأى المجرد بدعة فى الشريعة. فاولى ان يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى فى شرح الفقه الاكبر.

﴿فائدة﴾

ذكر الامام النسفى فى شرحه للعمدة: ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لايتعلق به رؤية الله تعالى بالاتفاق واما المعدوم الممكن فقد اختلف فيه حتى وقع فيه المناظرة بين الامام العالم النِحرِير نور الدين الصابونى وبين الشيخ رشيدالدين فى ان العالَم قبل وجوده مرئى لله تعالى أم لا. استدل الامام بالنقل والعقل: اماالنقل فقد افتى أئمة سمرقند وأئمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى. وذكر الامام الصفَّار فى آخر كتاب التلخيص: ان المعدوم مستحيل الرؤية. وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين: واماالعقل فلان الشعر الابيض سواده معدوم فى الحال فان كان ذلك السواد مرئيا لله فلايخلو من ان رآه فى هذا الشعر او فى شعر آخر اولا فى محل. فان رآه فى هذا الشعر فقد رآه اسود وابيض فى حالة

واحدة وهو محال. وان رآه فى محل آخر يكون المتصف بالسواد ذلك المحل، لاهذا. وان رآه لافى محل فهو محال. والمحال ليس بمرئى اتفاقا. وذكرا على هذا ابحاثا طويلة تركناها لطولها. وههنا استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله: {وما المعدوم مرئيا وشيئا لفقه لاح فى يمن الهلال} وقد طال الكلام فى وجه تخريجه فى زماننا ويمكن تخريجه على نحو ماذكرنا. والله الموافق

الفريدة الثامنة فى صفة الكلام

ذهب المشايخ من الحنفية: الى أن القرآن كلام الله تعالى (منه بدا بلا كيفية قولا). كمافى عقيدة الامام الطحاوى معزيا الى الامام الاعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ ابى المحاسن القنوى والنور اللامع للامام الناصرى. قال الامام الغزنوى وغيره من المشايخ: ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به اظهره لمن اراد قولا بلا كيفية. فاطلع علي قوله الذى هو صفة ازلية قا ئمة بذاته وليس من ضرورة الاطّلاع حدوث ما يطلع عليه. فانا اطلعنا علي اثار قدرة الله تعالي ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة. وقال الشيخ ابو المحاسن في شرحه العقيدة كلام الطحاوى وكلام غيره من السلف (منه بدا بلا كيفية قولا) يردُّ قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه. ويؤيده الماثور عن ائمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم

وما اشتهر عن الامام الاعظم فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة يعنى انه كلمه بمضمون كلامه القديم الازلى الاقدس. يعنى حين جاء كلمه كما يفهم ذلك من قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه. فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لايتصور ان يسمع. كما فى شرح الشيخ على القارى نقلا عن شرح عقيدة الطحاوى. وما قال الامام الرستغفينى في الارشاد والامام النسفى فى التبصرة: من ان هذه العبارات دلالات على المعانى اللغوية والاشخاس واحوالها كموسى و كلامه و شخص فرعون وغرقه وهى ايضا دلالات على ذكرالله تعالى اياها فى الازل. واخباره عنها. وذلك هوالمعنِىُّ بكلامه. وفى اشارات المرام لقاضى القضاة نقلا عن الشرح الجديد للدوَّانى للعلامة خوجه جمال الدين. اختلفت عباراتهم فى معنى الكلام النفسى. فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات. وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان كلامه تعالى امر واحد كما فى الاربعين للامام الفخر الرازى والكفاية لنورالدين البخارى وشرح العقائد لجلال الدوانى. واختلف فى كيفية وحدته. فذهب بعض مشائخ الاشاعرة الى انه واحد وحدة شخصية. واختاره الشيخ الاشعرى فى رواية. وبعضهم الى انه واحد وحدة نوعية يعنى يتحقق فى نوع واحد هو الخبر.كما فى شرح مختصرالمنتهى لسيف الدين الابهرى. ونسب الى جمهور

الاشاعرة. واختارها الامام الرازى وفى فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر. كما فى اشارات المرام.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ولو انما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله (لقمان ٢٧) وقوله تعالى: قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا (كهف ١٠٩). حيث كانت الآيتان الكريمتان نصّين فى الكثرة وتعدد المعانى. والتاويل لايصار اليه الا عند الضرورة. وفى تفسيرالامام السجاوندى عن قتادة: ان كلمات ربى كلامه وحكمه. وان قال فى التفسير الكبير اصحابنا حمل الكلمات على متعلقات علم الله تعالى. وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية.فان الاول هوالمناسب لسوق الاية الكريمة وبيان عدم النفادوبان معنى قوله تعالى: ولاتقربوالزنى (اسرى ٣٢) مباين لمعنى قوله تعالى: واقيموواالصلوة وآتوا الزكوة (بقرة ٤٣) ومعنى آية الكرسى ليس معنى آية المداينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت. كما شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارئ. فدلت الايات على تعددالمعانى وعدم اتحادها.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات، اما بالاختيار او بالايجاب. وهما باطلان: اما الاول فلان القديم لايستند الى المختار. واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعدام سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهي.

الجواب: ان كثرة المعانى واختلافها ضرورى. فدليل الوحدة مضاد للضرورة وان استلزم البعض البعض لا يوجب الاتحاد على ما فصلناه فى تهذيب الاشارات

(**تتمة**) فى المسايرة للامام ابن الهمام اتفق اهل السنة من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسى لم يزل تعالى متكلما به لكن اختلفوا فى انه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما. فعن الشيخ الاشعري نعم. و نقل بعض متكلمى الحنفية عن اكثر اهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عندى حسن فان معنى المكلمية لايراد به ههنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كاقتلوا المشركين، ولاتقربوا الزنى. اذ ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم. الذى الله تعالى متكلم به وانما يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى: فاخلع نعليك (طه ١٢) ولمعنى: وما تلك بيمينك يا موسى (طه ١٧).

وحاصل هذا عروض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص بلاواسطة. كما قال الشيخ الاشعري وبلا واسطة معتادة. كما قال الشيخ علم الهدي ابو منصورالماتريدي: ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع.

وقال ابن ابي شريف الشافعى فى شرح المسايرة :التحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المتكلمية بمعنى اخر غير ما ذكره الامام ابن الهمام. وهو مبنى على اصل له.خالف فيه غيره. بيان ذلك: ان المتكلمية والمكلمية ماخوذان من الكلام. لكن

باعتبارين مختلفين عندالشيخ الاشعرى. فالمتكلمية ماخوذ من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى وتقدس وكونه صفة له. وهذا محل وفاق لا اختلاف فيه. واما المكلمية فمأخوذ عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد وشدد سائرالطوائف النكير عليهم في ذلك. فالاشعرى قال بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل يفسرون المكلمية بالاسماع الذي مر ذكره من الاسماع لمعنى: فاخلع نعليك...الى آخر ما ذكر.

وقد اورد على مذهب الاشعرى ان التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انتقع. واجيب: بان المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث واما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير.

﴿فائدة﴾

قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامرالقائم بالغير. والشيخ الاشعري لما قال الكلام هوالمعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده. وهوالقائم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا

بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة. وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار مَن انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك. فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى. فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرؤ بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غيرالكتابة القرائة والحفظ الحادثة.

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه: ان ذلك الترتيب انما يوجد فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والادلة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة. وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه.

وفى شرح المواقف الشريفى: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام. ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة. انتهى.

قال بعض المحققين: ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وضعى وهيئة تاليفية. كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة.

والكلمات بدونه لاتكون كلاما. بل معناه انه ليس بينها ترتيبب فى الوجود وتعاقب فيه. حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كمافى اشارات المرام.

اعلم ان وجه قول من قال من الاشاعرة كلام الله واحد وحدة شخصية ان كلامه تعالى لاينقسم في الازل الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لايزال بحسب التعلقات. وقول من قال انه واحد وحدة جنسية ان كلامه تعالى ينقسم اليها فى الازل. وقول من قال انه واحد وحدة نوعية ان الكلام نوع واحد هوالخبر المفسر بالنسبة بين المفردين و سائرالاقسام ينقسم اليها لعارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهى. وقد فصلنا ذلك فى تهذيب الاشارات.

وقول من قال انه امر واحد ان الاوامر المتعددة فى الظاهر تدل على معنى واحد فى الحقيقة. وهوالدعاء الى فعل الخير وكذا النهى يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج تحته جميع الاوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع النواهي والامر بالشيء نهى عن ضده. واذا كان الشر ضده الخير كان الامر بالخير متضمنا للنهى عن الشر. وهو حقيقة الكلام وهى فى الحقيقة معنى واحد. كما في الكفاية لنور الدين البخارى. وههنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية ذكره صاحب البدايع.

الفريدة التاسعة فى بيان ان الكلام النفسى هل يسمع ام لا

ذهب الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدى ومن تابعه: الى ان الكلام النفسى لا يسمع. كما فى المسايرة للامام ابن الهمام واشارات المرام وغيرهما.

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ومن تابعه: الى انه يجوز سماعه وان ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسى. كما فى التفسير الكبير للامام فخرالدين الرزي والمسايرة لابن الهمام و غيرهما.

فى المسايرة هذا بناء على ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعرى كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود. فيجوز سماعه وفى اشارات المرام الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وأمارته الدوران معه وجودا وعدما فلايقاس على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية. فقياس السماع على الرؤية بلاجامع هذا.

وقال ابن ابى شريف فى شرح المسايرة: ان ما ذكر لايصلح ان يكون محلا للخلاف لانه اما ان يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلايتأتى انكار امكان ان يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى او يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد اخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ أبى منصور الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت. فالخلاف انما هو فى

الواقع للسيد موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه تعالى النفسى ام لا. فانكر الشيخ أبو منصور الماتريدى سماعه الكلام النفسى وقال الشيخ الاشعرى ان ما سمعه كلامه النفسى.

استدل المشايخ من الحنفية: بقوله تعالى: فلما اتاها نودى يا موسى (طه ١١) الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث. لانه تعالى رتب النداء على انه رأى النار. فالمرتب على المحدث محدث. فالنداء محدث. وفى التفسير الكبير: اهل السنة من اهل ما وراء النهر قد اثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا ان الذى سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى فى الشجرة. واحتجوا بالآية الكريمة على ان المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الازلى وقد ذكروا وجهه.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: وكلم الله موسى تكليما (نساء ١٦٤)، من حيث ان الظاهر اسماعه كلامه تعالى الازلى النفسى. ولذا قال فى المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه تعالى الازلى بلا صوت ولا حرف واختاره الامام حجة الاسلام كما فى اشارات المرام.

الجواب: انه لا دليل لهم يدل على ان موسى عليه السلام سمع الكلام الازلى. كما فى الكفاية لنور الدين البخارى. ولما لم يقم دليل على ذلك أبقوا المقام على العدم الاصلى فكونه كليم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظى بغير واسطة الملك او الكتاب ويدل على هذا قوله تعالى: وما كان لبشر

ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا (شورى ٥١)، حيث لا شك ان التكليم بطريق الوحى لا يدخل فيه السماع. اذ الوحى ايقاع معنى فى القلب بطريق الخُفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذ يسمع فيه صوت الرسول لا صوت المرسِل واما التكليم بطريق من وراء الحجاب فبواسطة الصوت والحرف. فالمسموع هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام.

الفريدة العاشرة فى بيان صفة التكوين

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان التكوين صفة ازلية لله تعالى. كما فى التأويلات للشيخ ابى منصور الماتريدى وتعديل العلوم للصدر العلامة وغيرهما.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان التكوين ليس صفة له تعالى بل امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر الى الاثر. كما فى شرح الجوهرة والمسايرة والمقاصد وغيرها.

احتج مشايخ الحنفية: بانه اجمع الاجماع واتفق النقل والعقل على انه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم. واطلاق اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر. وبانه اشتمل نص كتاب الله تعالى بانه على كل شئ قدير وانه خلق كل شئ مع ان المقدورات ليست موجودة فى الازل كما ان المخلوقات ليست موجودة فيه

فتجويز التوصيف بأحدهما وانكار التوصيف بالآخر بادخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهومهما قطعا ليس الا تحكما.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لو كان المراد بالتكوين نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لاتوجد الا مع المنتسبين. فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين. ولو كان المراد انه صفة مؤثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة. وحينئذ ان كان لها تأثير فى وجود المقدور فان كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين اى اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد، وهو محال. وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى. فيكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وهو باطل كما فى شرح الطوالع للاصفهانى.

الجواب: ان ما يكون وصفا له تعالى فى ايجاد المكونات مبدأ التكوين فهو صفة مؤثرة فى وجود الاثر والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الاثر. وهو أخص مطلقا من القدرة. لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ التكوين خاصة بما يدخل منها فى الوجود. والقدرة لا تقتضى كون المقدور موجودا ومبدأ التكوين يقتضيه. وقولهم يلزم اجماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما واحدا وأما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا يلزم.

وقولهم: فيكون الله موجبا بالذات، قلنا: لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى انه كان واجبا عليه تعالى ان يوجد بل بمعنى انه اذا اراد ايجاد شئ كان حصول ذلك الشئ واجبا.

وتحقيق المقام ان تعلق مبدأ التكوين ليس الا على سبيل الجواز. واختياره تعالى بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق. وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شئ وجب وجوده والا لجاز تخلفه عن الوجود. فيوجب العجزَ. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وأما القدرة فتعلقها بصحة وجود المقدور على سبيل الوجوب. كما فى شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز. فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة.كما فى اشارات المرام.

ثم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل ارادوا به ان مبدأ التكوين صفة ازلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية. وان تسامح بعض مشايخنا فى تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد.

وفى التأويلات للشيخ علم الهدى أبى منصور الماتريدى اذا اطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل. فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق.

وفى تعديل العلوم للصدر العلامة صفات الافعال ليست بنفس الافعال بل منشاؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة. وفى التبصرة للامام ابى المعين النسفى ان الخالق وصف له تعالى اجماعا فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات العلية.

فبما ذكر اندفع اشكالات أوردت من طرف مشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب. منها ما قال الامام فخر الدين الرازى فى المحصل: ان عنيتم به نفس المؤثرية فهو صفة نسبية والنسبة لاتوجد الا بعد المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين. وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة. وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه.

ومنها ما قال صاحب المواقف والطوالع ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان امكان الممكن الذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور. والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده تعالى وهو حادث.

ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم الى الوجود ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا اى الحنفية على اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك.

الفريدة الحادية عشرة

فى بيان ان تكون الاشياء هل يتعلق بقوله تعالى كن ام لا

ذهب جمهور الحنفية: الى ان وجود الاشياء ليس متعلقا بكن. بل وجودها متعلق بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة الايجاد. والى هذا ذهب علم الهدى ابو منصور الماتريدى وعامة اهل التفسير كما فى شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين السمرقندى وتغيير التنقيح للعلامة ابن كمال باشا.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى ان وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى. وهذه الكلمة دالة عليه كذا فى شرح التأويلات والمصرح به فى التيسير والمستفاد من التلويح وغيره.

احتج مشايخ الحنفية: بانه لو كان كلمة كن خطابا حقيقة. فاما ان يكون خطابا للمعدوم او خطابا للموجود بعد ما وجد. لاجائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطب ولا ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان. فكيف يقال له كن فوجب حمله على ما ذهب اليه اكثر المفسرين من ان هذا الكلام مجازا عن سرعة الايجاد وسهولة ايجاد الاشياء على الله تمثيلا للغائب. اعنى تاثير قدرته وتكوينه تعالى فى الاشياء بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير توقف. وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بمبدأ التكوين كما يستفاد من التلويح.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: انما قولنا لشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون (نحل ٤٠)، حيث دلت الآية الكريمة ظاهرا على ان وجود الاشياء بأمر كن فثبت القول بموجبها من غير اشتغال بتأويلها.

الجواب: ان صيغة الامر لطلب المأمور به فلو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف ولاتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث. وانه اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الآية كما يستفاد من التلويح.

﴿تتمة﴾ قال بعض مشايخنا كالامام السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ان قوله تعالى: انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن (يس ٨٢) الآية لايراد به سرعة الايجاد مجازا. كما هو عند الجمهور منا معاشر الحنفية. بل التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل فى نعته، يعنى ان المراد حقيقة هذه الكلمة لا ان يكون مجازا كما هو عند الشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى واكثر المفسرين. فعلم ان مذهبهما غير مذهب الشيخ الاشعرى، فان عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور منا بالايجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بالخطاب والايجاد كما فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

الفريدة الثانية عشرة ان الاسم هل هو عين المسمى ام لا

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان الاسم عين المسمى خارجا لا مفهوما فاسماء الله تعالى قديمة مطلقا كما فى تعديل

العلوم للصدر العلامة وشرح الطحاوى لابى المحاسن القُنوى وغيرهما.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو او هو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو. نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كما فى المواقف وغيره.

احتج مشايخ الحنفية: بان اسم الشئ هو مدلول اللفظ الذى وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو لا نفس ذلك اللفظ فان الامور تسند الى اسم الشئ ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل ولابد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى فثبت ان الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجا لا مفهوما كما فى التعديل وشرحه وبانا امرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لامرأته طالق ولعبده حر لايقع الطلاق والعتاق كما فى الهادى للامام الخبازى البخارى.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: ولله الاسماء الحسنى...الآية (اعراف ١٨٠) حيث دل على تغاير الاسم للمسمى اذ التعدد غير المحلّ بالضرورة.

أجاب عنه صاحب الهادى بانه لايمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلايتعذر فيها التعدد وبان لفظ الجلالة علم للذات من غير اعتبار معنى فيه فاقتضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وان نحو الخالق والرازق يدل على نسبة الى غيره وهى غير المسمى فاقتضى ذلك كون الاسم غيره فيه وان نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هى لا هو ولاغيره فاقتضى ذلك كونه لا هو ولا غيره فثبت ان الاسم بالنظر الى المسمى ثلاثة اقسام.

الجواب: انا لانسلم كون مدلول الخالق النسبة ولامدلول العليم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العليم ذات له العلم فيكونان كالاول بلاريب

﴿فائدة﴾ فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابى المحاسن القنوى هذا الاختلاف راجع الى ان اسماء الله قديمة او حادثة فمن جعل الاسم والمسمى واحدا قال بقدم الاسماء والصفات مطلقا ومن قسّم الكلام يقول بعضها قديم وبعضها حادث وهو فرع مسئلة الصفات.

الفريدة الثالثة عشرة فى بيان القضاء والقدر

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان القدر هو تحديده تعالى ازلا كل شئ بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المصرح به فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى وشرح الجوهرة للامام

اللقانى وغيرهما. والقضاء الفعل مع زيادة احكام كما هو المصرح به فى شرح الجوهرة للامام اللقانى وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى والمستفاد من اشارات المرام نقلا عن الارشاد والتبصرة النسفية والاعتماد وعبر عنه بتوجه الاسباب بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة كما فى شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: الى ان القضاء ارادة الله تعالى الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى اوقاتها المخصوصة كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المصابيح للقاضى البيضاوى والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفى.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: وخلق كل شئ فقدره تقديرا (فرقان ٢) حيث كان معناه قدر كل شئ تقديرا يوافق الحكمة فخلقه. والقلب لمحافظة الفاصلة كما فى تفسير مولانا العلامة ابن كمال باشا وبما ثبت فى الحديث الصحيح انه عليه السلام قال: كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة...الحديث اى عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما ثم يخلق كل شئ و يوجده فى الوقت الذى قدر ان يخلقه فيه هكذا فسروا. وبما ثبت عن أئمة اللغة ان القدر مصدر قدرت الشئ مخففة بمعنى احاطة المقدار. والقضاء بمعنى الصنع كما فى قوله تعالى: فقضاهن

سبع سموات (فصلت ١٢) فيعتبر فيهما عند النقل معناهما لغة النقل الى معنى لايناسب المعنى اللغوى خلاف الاصل كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى.

واحتج **مشايخ الاشاعرة**: بما ثبت فى الحديث الصحيح: ان رجلين من مزينة قالا يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق ام فيما يستقبلون فقال لا بل شئ قضى عليهم...الحديث. وبما روى عن على رضى الله عنه فى خطبة القدر: بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب، حيث استفيد بتحديد بُعده بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون فى عالم الغيب كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا فى بيان الجبر والقدر.

الجواب: عن الاول ان القضاء ههنا ليس على المعنى الذى قصدوا بل بمعنى الحكم كما فى قوله تعالى: وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه (اسراء ٢٣) بدليل الأنسبية بقوله ومضى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص.

وعن الثانى انه من باب تشبيه ما هو كالمعقول بالمحسوس بأن يشبه أسرار القدر فى عدم الاحاطة ببحر لايمكن الاحاطة به وذلك لان يتضح عدم الوقوف على اسراره.

﴿تتمة﴾ ليس التكلم فى القدر منهيا عنه انما المنهى عمه التكلم فى اسراره واما النظر فى اصله بهذا القدر فواجب على

من قدر كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا فى رسالة الجبر والقدر. فلهذا قال الامام الطحاوى فى عقائده القدر سر الله تعالى فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان.

﴿فائدة﴾

قال المحققون الحكم كالمنبع للقضاء والقدر وكل منهما منشعب من الحكم والحكم كالمجمل بالنسبة اليهما وان القدر فى المرتبة الاولى من التفصيل والقضاء فى المرتبة الاخيرة من ذلك عندنا وبالعكس فيهما عند الاشاعرة. وتوضيح ذلك ان الحكم هو التدبير الاول والامر الكلى والقدر هو الوضع الكلى للاسباب الكلية والقضاء هو توجه الاسباب الكلية بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة عندنا وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين.

الفريدة الرابعة عشرة فى المتشابهات

ذهب مشايخ الحنفية: الى أن اثبات اليد والوجه و غيرهما له تعالى حق. لكنه معلوم باصله ومجهول بوصفه. ولايجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف كما قال فخر الاسلام البزدوى وشمس الأئمة السرخسى. كما هو المصرح به فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى والمفهوم من عقيدة الامام الطحاوى. وفى التوضيح للعلامة صدر الشريعة حكم المتشابه التوقف مع اعتقاد الحقية عندنا.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى انها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ الاشعرى فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة، والنزول عن بره وعطائه والمجيئ عن حكمه والضحك عن عفوه كما فى المواقف وشرح المقاصد وغيرهما.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا...الآية (آل عمران ٧) حيث كان الوقف على الا الله الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله مرجحا بوجهين: أحدهما انه اليق ببلاغة النظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى: فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (آل عمران ٧) وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن ادراك حظ الراسخين بقوله تعالى: والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا (آل عمران ٣) وثانيهما انه لو عطف قوله والراسخون على الجلالة على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه يكون قوله تعالى يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل كما هو المفهوم من التوضيح والمصرح به

فى التلويح. وبان الاحتياط ان يبقى علم المتشابهات على العلم الاصلى لئلا يلزم ابطال الاصل اى الصفات المتشابهات بالتأويل وارادة المجاز.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لولم يكن للراسخين حظ فى العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال. لانهم جميعا يقولون ذلك وبانه لو لم يؤول لم ينتفع به عباده. والحكيم لايليق له ان ينزل شيأ لاينتفع به عباده. كما هو المستفاد من بعض حواشى التفسير.

الجواب: انه لايلزم مما ذكروا عدم الحظ لهم بالمتشابهات بل فى انزالها ابتلاء الراسخين وحملهم على العجز عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها واحالة علمها الى الله. فيؤدى الى ازدياد الاعتراف بكون كلام الله تعالى معجزا وفى هذا تفصيل ذكره صاحب التوضيح.

﴿تتمة﴾ فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا: لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف فى كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء فى تأويلها فى القرن الاول والثانى ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف فى المتشابه. لانا نقول:عدم الانكار ممنوع فان قرائة الوقف على الا الله انكار من القائلين بتلك القرائة على المأولين. الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر فى الاعتقاد.

﴿فائدة﴾

فى كشف الكشاف: ان الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلّفنا الا باعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل والعقل. وعند أجلة الخلف لاتزيد على الصفات الثمانية وكل الاسماء والصفات راجعة اليها عندهم وصرح فى الكشف بان جميعها محمولة عند السلف على الصفات. وهى محمولة على المجازات عندهم قطعا بلاتعيين لها. فان فى المجازات كثرة ولاقاطع فى التعيين فيفوض تعيين المراد المجازى الى الله تعالى. كما صرح به الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره.

واعلم ان بعض اصحابنا كصاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام اختار التأويل فيما دعت الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام لكن لايجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا اذ حكم المتشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها فى هذه الدار كما فى اشارات المرام.

الفريدة الخامسة عشرة فى بيان التوفيق

ذهب المشايخ من الحنفية: الى ان التوفيق هو التيسير والنصرة. كما هو المستفاد من التاويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى. والمفهوم من المسايرة للامام ابن الهمام والمصرح به فى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه من مشايخ الاشاعرة: الى ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره.

احتج مشايخ الحنفية: بانه لما ثبت كون خلق القدرة على الطاعة يعنى تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة لكون الدلائل دالة على ان كل قدرة تصلح للضدين فبهذا ظهر سر ما فى اشارات المرام من ان بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة وجعل التقابل تقابل التضاد بمعنى ان التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب اذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند الامام الاعظم انتهى.

واستدل من طرف الاشاعرة: بقوله تعالى: وما توفيقى الا بالله (هود ٨٨) الآية حيث قصر التوفيق على الله تعالى فنسبته اليه تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة.

الجواب: انا لانسلم ذلك انما يلزم هذا لولم يصح حمله على النصرة والتيسير على ان الدلائل دالة على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على ان التوفيق ههنا بمعنى النصرة والتيسير لا بمعنى خلق القدرة عليها اى على الطاعة

﴿فائدة﴾

فى شرح الجوهرة للامام اللقانى نقل السعد عن امام الحرمين ان العصمة هى التوفيق فان عمّت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق ايضا.

وفى شرح عقيدة الامام الطحاوى للشيخ ابى المحاسن قال علم الهدى ابو منصور الماتريدى العصمة لاتزيل المحنة اى الابتلاء يعنى لاتجبره على الطاعو ولاتعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء. وفى النور اللامع شرح عقيدة الطحاوى نقلا عن الشيخ ابى منصور الماتريدى الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصى.

الفريدة السادسة عشرة فى بيان التكليف بما لايطاق

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لايجوز. كما فى التوضيح للصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام.

وذهب الشيخ الاشعرى وجمهور اصحابه: الى ان التكليف بما لايطاق جائز. كما فى المواقف والمسايرة والتبصرة للامام النسفى.

تحرير محل النزاع: على ما أفاده صاحب التلويح ان ما لايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كقلب الحقائق مثلا. فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لايجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وقوع مانع كبعض تكاليف العصاة والكفار فهذا من المتنازع فيه بمعنى ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لايطاق ام من قبيل ما يطاق.

احتج مشايخ الحنفية: بان التكليف انما يتصور فى امر لو اتى به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه. وذلك انما يكون فيما يمكن اتيانه لا فيما لايمكن اتيانه وبان قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها صريح فى ان التكليف به غير واقع.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لايقبح من الله شئ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كما فى المواقف. وبقوله تعالى: ربنا ولاتحملنا ما لا طاقة لنا به (بقرة ٢٨٦) اذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى. وبقوله تعالى: أنبئونى باسماء هؤلاء (بقرة ٣١) فانه تعالى أمر بالانباء مع انهم ليسوا بعالمين فيكون تكليفا بما لايطاق. كما فى شرح العمدة. وبانه تعالى امر بالايمان فيمن علم انه لا يؤمن فيمتنع ان يؤمن والا ينقلب علمه تعالى جهلا. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

الجواب: انه ثبت بالبرهان انه تعالى لايفعل الا ما يوافق الحكمة والحكمة لاتقتضى الا ما لايتصور فيه الحسن. وانا لانسلم دلالة قوله تعالى لاتحملنا الآية على ذلك بل دلالته على عدم التحميل بما يطاق مما لايورث التعذيب والهلاك. ولا دلالة قوله تعالى أنبئونى الآية على ذلك وانما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس كذلك بل لاظهار عجزهم. ولاالامتناع بواسطة علم الله تعالى وايجاب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لايؤمن بقدرته واختياره فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره كما يجيئ بيانه.

﴿تتمة﴾ فى اشارات المرام صرح الشيخ الاشعرى فى كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لايطاق جائز وصرح به امام الحرمين فى الارشاد حيث قال: (فان قيل) ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا (قلنا) نعم، فان الرب تعالى أمر ابا لهب بان يصدق ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لايؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لايصدقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكره الامام فخر الدين الرازى فى المطالب العالية. وفى الواقف وشرحه ان كثيرا من أدلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه أحد

الفريدة السابعة عشرة فى بيان لزوم الحكمة فى افعاله تعالى

ذهب المشايخ من الحنفية: الى ان افعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لاوجوبا. كما هو المفهوم من تعديل العلوم والمصرح به فى شرح الجوهرة وحاشية تغيير التنقيح.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان الحكمة فى افعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالفعل الالهى التابع له حكمة يجوز عندهم ان يتبعه غيرها وان لايتبعه حكمة اصلا فبهذا الوجه يتقرر الاختلاف كما هو المصرح به فى الشرح الكبير والصغير للجوهرة للامام اللقانى والتبصرة. والمستفاد من شرح العقائد للجلال الدوَّانى والحاشية الخلخالية.

استدل مشايخ الحنفية: بانه لو لم تكن لازمة بالمعنى المذكور لافعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لجاز ان يكون فعل من افعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث فى بعض افعاله. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

واستدل بعض مشايخ الاشاعرة: بانه لايتصور الحكمة فى بعض افعاله كتخليد الكفار فى النار وخلق الحيات والعقارب فى هذه الدار.

الجواب: ان عدم اطلاع العقول عليها لايستلزم انتفائها. غاية الامر انا لقصر عقولنا لم نطلع عليها فى جميع افعاله تعالى. (فى تعديل العلوم خلق الخير والشر ليتعوذ أهل الخير بخالقه من شر ما خلق ويخافوا من مساس الشر اذ لو لا الخير والشر لم يتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء والخوف لم تتبين الربوبية والعبودية).

﴿تتمة﴾ فى التعديل من تفاريع الخلاف بيننا وبين الاشعرى[1] ان افعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات لان الحكمة تنافى كونها لا لمصلحة لانه يكون عبثا ثم هو منزه من ان تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات.

---

١ فى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان ارسال الرسل عليهم السلام عند مشايخ الاشاعرة بمجرد تعلق ارادته تعالى فى ذلك لارعاية للمصالح فى الحكم وعند علماء ما وراء النهر من مشايخ الحنفية ان الارسال على وجه التفضل والاحسان ومن الماتريدية من قال ان الارسال واجب على الله تعالى فى حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته.

قالوا عود المنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لايفعل. قلنا لانسلم هذا فانه اذا صح عندكم ان يفعل لا لمنفعة اصلا فالاولى ان يفعل اذا كان النفع لغيره.

الفريدة الثامنة عشرة

فى ان الحكمة هل هى صفة أزلية لله تعالى ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الحكمة بمعنى اتقان العمل واحكامه صفة ازلية لله تعالى.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى انها بمعنى اتقان العمل واحكامه ليست صفة ازلية له تعالى كما فى العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوى لابى المحاسن وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى.

استدل مشايخ الحنفية: بان الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين وازلية الملزوم تستلزم ازلية لازمه فالقول بازلية الملزوم وعدم القول بازلية لازمه تناقض صريح.

احتج من طرف الاشاعرة: بان التكوين نسبة وهى حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدوث الملزوم يستلزم حدوث لازمه فتكون الحكمة حادثة ولايصح ان تكون صفة ازلية.

الجواب: انه قد ثبت بالبرهان القاطع ان المراد بالتكوين مبدؤه. وانه صفة ازلية لله تعالى. فالحكمة لازمة للمبدأ المذكور لا للنسبة التى هى حادثة فازلية الملزوم مستلزمة لازلية لازمه كما مر تقريره.

﴿فائدة﴾

فى تعديل العلوم للصدر العلامة. من المتأخرين من اطلق الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل لكنا لانقول كذلك بل لابد من الاتقان فى العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلابد ان تكون افعاله تعالى محكمة. وفى العمد والاعتماد شرح ابى المحاسن انه ان كانت الحكمة الاحكام فى المفعولات وهو خلقها كما ينبغى فهو تعالى موصوف بها فى الازل اذ التكوين ازلى بالبرهان والاحكام من لوازم التكوين فاذا كان التكوين ازليا يكون ذلك ايضا ازليا. وعند الشيخ الاشعرى ان اريد بها العلم فهى ازلية وان اريد بها الفعل فلاتكون ازلية اذ التكوين عنده حادث.

الفريدة التاسعة عشرة

فى ان الخلف فى الوعيد هل يجوز فى حقه تعالى ام لا

ذهب مشيخ الحنفية: الى انه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما فى العمدة للامام النسفى والشرح الكبير للامام اللقانى وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى.

وذهب المشايخ من الاشاعرة: الى ان العقاب عدل او عذبه المعاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا كما فى المواقف وشرحه الشريفى والتفسير الوسيط للامام الواحدى وشرح الجوهرة للامام اللقانى.

احتج مشايخ الحنفية: بان الخلف فى الوعيد تبديل للقول. وقد قال الله تعالى: لايبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد وبانه يلزم جواز الكذب على الله فى وعيده. وقد قام الاجماع على تنزه خبره عنه.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بعموم الآيات الواردة فى العفو عن المعاصى ما عدا الشرك كقوله تعالى: ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (نساء ٤٨) وقوله تعالى: ان الله يغفر الذنوب جميعا (زمر ٥٣) وبان الوعد حق العباد. اذ ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا وكذا. والوعيد حقه على العباد. فان شاء عفا وان شاء اخذ. كما فى شرح العضدية لجلال الدين الدوانى.

الجواب: انه ثبت بقوله تعالى: ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم (نساء ٩٣) وبقوله تعالى: من يعمل سوء يجز به (نساء ١٢٣) وبقوله تعالى: اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم وبقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (الزلزلة ٨)، انه تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين. فاقتضى ذلك: ان يخصص المذنب الذى يدركه العفو فى عمله تعالى بالدلائل المفصلة من عمومات الوعيد بان يقال ان المذنب المعفو عنه داخل فى عمومات قوله تعالى: ويغفر ما دون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى: ان الله يغفر الذنوب جميعا (زمر ٥٣) وقوله تعالى: وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم

(رعد ٦)، واذا كان المذنب المعفو عنه خارجا عن عمومات الوعيد وداخلا فى عمومات الوعد لايلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد. كما فى الحاشية الخلخالية. ولايحتاج الى ان يقال ان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا الى غير ذلك.

اعترض بان شرط التخصيص مقارنة المخصص للعام كما هو المقرر فى علم الاصول. اجاب بعضهم بان الجهل للتاريخ ينزلها منزلة المقارنة. وبعضهم بان آيات الوعد دالة على ان ذلك العام اريد به الخصوص لا مخصص له بناء على ان الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص. وبعضهم بان كثيرا من الأئمة على عدم اشتراط المقارنة.

﴿فائدة﴾

قال الامام فخر الدين الرازى اذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة. انتهى بلفظه.

الفريدة العشرون

فى ان الله تعالى لايفعل القبيح ولو فعل هل يوصف بالقبح ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الله تعالى لايفعل القبيح ولو فعل لكان قبيحا فلايجوز عقلا عندنا تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى ان افعاله تعالى لاتوصف بالقبح ولوفعله لايوصف به حتى لو خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لايقبح عنده. كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام.

استدل مشايخ الحنفية: بان الحكمة الالهية تقتضى التفرقة بين المحسن والمسيئ وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من الله تعالى. ولان تخليد المؤمنين فى النار وتخليد الكفار فى الجنة وضع الشئ فى غير موضعه وهو مستحيل على الله تعالى.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بان الله تعالى مالك مطلق فيجوز ان يتصرف كيف يشاء كما فى العمدة وشروحه.

الجواب: ان له تعالى تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى محال.

﴿فائدة﴾

فى تعديل العلوم للصدر العلامة افعاله تعالى لاتوصف بالقبح عند الاشعرى حتى لو خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لايقبح عنده. وعندنا توصف فلا يفعل القبيح لو فعل ذلك لكان قبيحا فلايفعله الله تعالى وليس المراد انه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك الفعل بالقبح فان الله تعالى لايفعل القبيح والخلاف مبنى على الخلاف فى ان الحسن والقبح هل يثبتان عقلا ام لا.

الفريدة الحادية والعشرون

فى ان العفو عن الكفر هل يجوز عقلا ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان العفو عن الكفر لايجوز عقلا كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى والعمدة للامام النسفى وشرحه.

وذهب الشيخ الاشعرى: ومن تابعه الى ان العفو عن الكفر يجوز عقلا كما فى التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازى وكشف الكشاف والمسايرة لامام ابن الهمام.

استدل مشايخ الحنفية: بأن حكمة الله تعالى توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه وان ليس فى الحكمة عفو عن مثله والذى يدل على ان الحكمة توجب ما ذكرنا ان الكفر لنفسه قبيح لا يحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته لايحتمل فى الحكمة رفعها والعفو عنها كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم (مائدة ١١٨) حيث ردد بين تعذيب الكفار وبين غفرانه لهم والدليل السمعى لا يساعد الترديد فاقتضى ذلك حمله على العفو عن الكفر عقلا. وفى التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازى فى قوله تعالى: ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء (نساء ٤٨) فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور

المعتزلة من البصريين قالوا ان العقاب حق الله تعالى على الذنب و ليس فى اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب ان يكون حسنا لكن دل الدليل السمعى فى شرعنا انه لا يقع.

الجواب: معنى الآية الكريمة إن تعذب من مات على ما كان من القول الوحشى فى الله فانهم عبادك وان تغفر لمن اكرمته بالاسلام والهدى فانك انت العزيز الحكيم لان منهم من قد آمن بعد هذا القول الوحشى فى الله كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى اوكان ذلك عند رفعه الى السماء لا يوم القيامة.

قال الامام الرازى فعلى هذا الجواب: سهل لان قوله تعالى ان تعذبهم بمعنى ان توفيتهم على هذا الكفر و عذبتهم فانهم عبادك وان اخرجتهم بتوفيقك عن ظلمة الكفر الى نور الايمان و غفرت لهم فلك ايضا ذلك.

الفريدة الثانية والعشرون فى الحسن والقبح العقليين

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبح بعضها كما فى التعديل و شرحه و شرح الوصية للامام اكمل الدين البابردى وفى اشاراة المرام هكذا فى التبصرة والكفاية والاعتماد.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى انه لا يعرف بالعقل حسن شيئ من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف

بالشرع كمافى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الوصية للشيخ الاكمل وشرح العقائد لجلال الدين الدوانى.

تحرير محل النزاع على مافى تعديل العلوم والمواقف وشرحيهما ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الاول: ما كان صفته صفة كمال فحسن، وما كان صفته صفة نقصان فقبيح.

الثانى: ما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح ولا نزاع فى ان هذين المعنيين يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع.

الثالث: ما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا، وما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا.

وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب يعنى ان الحسن والقبح بمعنى انه يثاب فاعله او يعاقب فاعله لايمكن فى افعاله تعالى فالاختلاف فى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم عاجلا فعندنا معاشر الحنفية يثبتان بالعقل وعند الشيخ الاشعرى وتابعيه لايثبتان به بل بالشرع.

استدل مشايخ الحنفية: بان تصديق اول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا لانه لوكان واجبا شرعا لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيئ على نفسه، وان كان بالنص الاول لزم الدور، وان كان بنص ثالث لزم التسلسل، فثبت ان بعض

الافعال منا واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلى اخص من الحسن العقلى اذ الواجب العقلى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا، والحسن العقلى ما يحمد على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا، و ان وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة كذبه فانه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه، و حرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالأول فيدور، او بثالث فيتسلسل، والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلى، و يلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا.

وقد اجمل الصدر العلامة فى التعديل دليل الحسن و القبح العقليين حيث قال: وجوب تصديق النبى عليه السلام و حرمة الكذب عليه لو كاناشرعيين لدار لان وجوب تصديق النبى عليه السلام ان كان متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع متوقف على وجوب تصديق النبى عليه السلام و ان حرمة الكذب ان كانت متوقفة على الشرع يلزم الدور ايضا لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمة الكذب لان الشرع انما يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فيكونان عقليين فيكون تصديق النبى عليه السلام حسنا عقلا، والكذب قبيح عقلا لان كل ما هو واجب عقلا فهو حسن

عقلا، و كل ماهو حرام عقلا فهو قبيح عقلا، فوجب ان لابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال و قبح بعضها منا عقلا. وكذا من الله تبارك وتعالى أى لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا اذ لوجاز الكذب وخلف الوعد من الله تعالى لارتفعت الشرائع ولايقع الوثوق بما وعد.

وبان كون الحسن والقبح عقليين عند الاشعرى بمعنى الكمال والنقصان يوجب اعتراف كونهما بمعنى المدح والذم عقليين لان كل ماهو كمال او نقصان عقلا يحمد او يذم عقلا، فالاعتراف بذلك اعترف بهذا كما فى التعديل يعنى ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله، والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله، والقول بالملزوم قول باللازم وانكار اللازم انكار لملزومه فيكون القول بالملزوم والانكار للازمه متناقضين جدا، فمن هذا قال بعض الافاضل فى حاشية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح ظن ان صاحب التوضيح انما ادعى التناقض فى كلام الاشعرى لاعترافه بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتعجب من ذلك ولم يتنبه ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله، والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متناقضين فهذا انما نشأ من الاكتفاء بما ظهرله فى النظرة الاولى والاستهانة بتصرفاته.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بان الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل او لجزئه او لصفة لازمة لذاته او لجزئه ولم يتبدل لان ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف والتالى باطل لحسن كذب فيه انقاذ المظلوم من الظالم و قبح صدق فيه امداد الظالم على ظلمه للمظلوم كما فى المواقف.

الجواب: ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات. والاضافات المختلفة فصول مقومة لها. والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعه دائمى له غير منفك عنه كالضرب للتأديب. فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن، لا ان ذات الشكر من غير اضافة الى المنعم حسن. وبان العبد مجبور فى افعاله لعدم تأثير قدرته فيها فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بالحسن والقبح كماهو المستفاد من المواقف وغيره.

الجواب: ان كسب العبد من حيث هو كسبه يوجب اتصافه بالمقدور اذ قدرته تؤثر فى الاتصاف واختلاف النسب والاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنة او قبيحة فكل منهمامبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس

قبيحا وانما القبيح الاتصاف به وقصده كماسيجيئ تفصيله بحيث لا تبقى للعاقل ريبة. وبأنهما لوكانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات فى قول من قال «هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق»، فانه ان صدق فيه فقد كذب و بالعكس وكذا فى قول من قال «مااتكلم به غدا ليس بصادق» ثم اقتصر فيه على قوله «ما تكلمت به امس ليس بصادق» فان صدق كل من الغدى والامسى يستلزم عدمه وبالعكس فاذا لم يكن قبح الكذب ذاتيا ينقلب مرة حسنا واخرى قبيحا، ولا محذور فيه واما اذاكان ذاتيا والذاتى لا ينقلب ولا ينفك بل يدوم، فيلزم اجتماع المتنافيين بالذات. وقدتحير فى حله العقول حتى سماه صاحب المقاصد جذر الاصم.

الجواب: انه ان اريد الالزام فلا يتم على مشايخ الحنفية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين فى البعض عدمه مطلقا وان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيئ لا يمكن ان تكون الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر فى الحكم الذى يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كما لو استثناه كما ذكره الشريف العلامة يعنى كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذى يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق، اولا ومن شأن الحكاية ان يكون للمحكى عنه تعين فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية.

قال جلال الدين الدوانى فلوقال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة. وانما يوصف بهما الكلام الذى هواخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهى مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقية فيكون كلاما خاليا عن التحصيل، ولايكون خبرا حقيقة.

وفى شرح النونية لمولانا الخيالى فى القول الثانى اشارة الى انه متكلم وان ذلك الكلام ليس بصادق، والاول صادق فيكون الامسى كاذبا لتخلف فرد من الكلية ويلزم كذب الثانى بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثانى صدقه ولا كذب الامسى صدقه.

الفريدة الثالثة والعشرون

فى ان الايمان بالله هل وجب بالعقل ام لا

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى انه تعالى لولم يبعث للناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى و وحدته واتصافه بما يليق به من الحيات والعلم والقدرة و غيرها وكونه محدثا للعالم كما هو المشهور عن الامام الاعظم. والمستفاد من التأويلات للامام علم الهدى ابى منصور الماتريدى والمصرح به فى شرح الوصية لأكمل الدين البابردى. وفى اشارات المرام هكذا صرح الحاكم الشهيد فى المنتقى والناطفى فى الاجناس و ابو زيد فى التقويم ونور الدين البخارى فى الكفاية.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: الى انه لايجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث، فيعذر الناشئ فى الشاهق الذى لم تبلغه الدعوة كما هو المصرح به فى شرح الوصية للشيخ الاكمل، والمسايرة للامام ابن الهمام والمستفاد من التلويح. وفى اشارات المرام هكذا صرح فى الكشف الكبير. وقال الامام السيوطى فى رسالة مفردة لابوى النبى عليه السلام قد اطبق ائمتنا الشافعية من اهل الكلام والاصول على ان من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ان انذر قومك من قبل ان يأتيهم عذاب اليم (نوح ١) حيث دل على ان حجة الايمان تلزم الخلق قبل ان يأتيهم النذير لانها لوكانت لا تلزمهم لكانوا فى امن من نزول العذاب بهم قبل ان يأتيهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل ان ينذروا فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل ان يأتيهم دل على ان الحجة لازمة عليهم وان الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد وان لم يرسل اليهم الرسل كما فى التأويلات لعلم الهدى ابى منصور الماتريدى.

وبأنه لو كان معرفة الله تعالى بذاته و صفاته من قبل الرسول لكان المنة على جميع الناس فى معرفة الله بذاته و صفاته من قبل الرسول لا من قبل الله تعالى وحده بتركيب الله العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك من قبل الشرع. لكن الحكم بحسن الاحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميع العقلاء، وعلة

المشتركة مشتركة فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض لعدم اختصاصه بأهل عرف او عادة او فرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل كيف ووجوب التصديق بالرسول، وثبوت الشرع عند المكلفين يتوقف عل تعريف الله تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم كما فى كتاب العالم والمتعلم لامامنا الامام الاعظم.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (اسراء ١٥) حيث نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شيئ من الاحكام قبله للزم بتركه العذاب قبله واللازم منتف بالنص.

الجواب: ان الآية الكريمة محمولة على عذاب الاستئصال ونفى وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الآية (اسراء ١٦) على ذلك وللجمع بينها وبين الآية المثبتة للعذاب قبل بعث الرسول كما فى قوله تعالى: ان انذر قومك من قبل ان يأتيهم عذاب اليم (نوح ١) فان حمل قوله تعالى وماكنا معذبين الآية على الاطلاق يستلزم التنافى الظاهر بينهما او ان الآية الكريمة محمولة على الاعمال التى لا يعرف وجوبها الا بالشرع للجمع بينهما كما مر.

واعترض الامام الرازى فى التفسير الكبير على استدلالهم بالآية الكريمة بوجهين، الاول: انه لو لم يثبت الوجوب العقلى

لم يثبت الوجوب الشرعى لان التأمل فى معجزات الشارع لووجب بالعقل ثبت الوجوب العقلى، ولو وجب بالسمع لزم اثبات الشيئ بنفسه. الثانى: انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلى، ولوثبت بالسمع لزم اثبات الشيئ بنفسه. وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة (نساء ١٦٥) حجة بعد الرسول حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر للناس على الترك فى الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزمة لزم انتفائه وليس كذلك بالنص.

الجواب: ان المراد لئلا يكون حجة اصلا لامطلقا ولامن وجه كما هو المتبادر من الوقوع فى سياق النفى فيعم افراد الحجج فان العقل دليل اجمالى والتفصيل الى الرسل والعاقل اذا لم ينبه جاز ان يغفل فكان له نوع حجة كما فى كشف الكشاف فلا يستلزم النفى حجية العقل فى بعض الاحكام قبل البعثة.

﴿تتمة﴾ فى فصول البدائع المذهب ان العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام امر آخر كارشاد او تنبيه على الاستدلال، او ادراك مدة التجربة المعينة على الاستدلال، وليس فى مدة التجربة تقدير، بل فى علم الله تعالى ان تحققت يعذبه على هذا يحمل قول الامام الاعظم لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لقيام الآفاق والانفس انتهى.

وقول الشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند ان وجوب الايمان بالله تعالى و تعظيمه و حرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى عقلى وان من لم يبلغه دعوة نبى ولم يؤمن حتى مات وهو مخلد فى النار انتهى. فلا يقال ان من مات فى زمان الفترة، ومن مات فى شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة مات ناجيا.

قال الامام السيوطى رأيت الشيح عز الدين بن عبد السلام قال فى اماليه كل نبى ارسل الى قومه الا نبينا فعلى هذا يكون ماعدا قوم كل نبى من اهل الفترة واما ذرية النبى فانهم مخاطبون ببعثة السابق الا ان يندرس شرع السابق فيصير الكل من اهل الفترة فلا يعذب فانه على اصل الفطرة وقال من بلغته دعوة نبي من الانبياء السابقين ثم اصر على كفره فهو فى النار قطعا.

الفريدة الرابعة والعشرون فى حقيقة الايمان

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شطر منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه كما فى عقائد الامام الطحاوى وبحر الكلام للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى الى هذا ذهب الامام السرخسى وشيخ الاسلام على البزدوى كما فى التسديد و غيره.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: الى ان النطق من القادر شرط فى الايمان خارج عن ماهيته التى هى التصديق كما هو المفهوم من المواقف والمصرح به فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى وفى المسايرة للامام ابن الهمام الى هذا ذهب علم الهدى ابومنصور الماتريدى وهو المختار عند جمهور مشايخ الاشاعرة.

استدل مشايخ الحنفية: بان الايمان لغة هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون بالسان، فيكون كل من التصديق القلبى والتصديق اللسانى ركنا فى مفهوم الايمان وبقوله عليه السلام «امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» الحديث اخرجه البخارى ومسلم. وبان الاحتياط فى اعتبار الركنية والاحتياط امر لازم سيما فى اصل كل اصيل وبان الله تعالى ذم المتمكن المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر فلو لم يكن الاقرار ركنا لازما لما ذمه كما ذكره بعض ائمة التفسير.

قال الامام ابن الهمام فى المسايرة فى قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره (نحل ١٠٦) جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفا عنه بالاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر اذ لاقائل بتغاير موردهما وصرح فى الآية باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر له ايضا بقوله و قلبه مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان بهما.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: اولئك كتب فى قلوبهم الايمان (مجادلة ٢٢) وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان (نحل ١٠٦) حيث دلت الآيات على محلية القلب فدل على ان الايمان هو التصديق القلبى فقط.

الجواب: انه لما كان التصديق ركنا اصيلا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعا له دليلا عليه معتبرا بمطابقته له خصه بالذكر لا لكون الايمان مجرد التصديق اذ لادلالة على الحصر على انه ثبت عن الامام ان القول بان الاقرار باللسان غير معتبر فى تحقيق الايمان خرق للاجماع كما فى بعض حواشى التفسير.

﴿فائدة﴾

التصديق المعتبر فى الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى وتقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعته فى جميع ما اخبر به وليس هو التصديق المعتبر فى الميزان نص على ذلك الشريف العلامة فى خاشية التلويح ومصلح الدين اللارى فى شرح الاربعين كما فى اشارات المرام.

وتفصيله ماوقع فى التلويح من انه ذكر الصدر العلامة ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا.

ولقد طال النزاع بين الصدر و معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان انه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور ام غيره.

وقال صاحب التلويح يجب ان يعلم ان معنى التصديق الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى علم الميزان على ما صرح به ابن سينا و حاصله انه اذعان وقبول بوقوع النسبة او لاوقوعها و تسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وجعل هذا التصديق حاصلا للكفار ممنوع هذا.

و يرد عليه ان التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فلا يصح الامر بالايمان.

وفى المسايرة لابن الهمام ذهب امام الحرمين الى ان التصديق من قبيل الكلام النفسى و ظاهر عبارة الشيخ الاشعرى ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة و سيجيئ تفصيله ان شاء الله تعالى.

الفريدة الخامسة والعشرون

فى ان الايمان هل يزيد و ينقص ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: ومعهم امام الحرمين الى ان الايمان لايزيد ولاينقص كما هو المستفاد من التأويلات لعلم الهدى ابى منصور الماتريدى والمصرح به فى بحر الكلام للامام النسفى و شرح الجوهرة للاماماللقانى و غيره.

وذهب مشايخ الاشاعرة: منهم الامام الشافعى الى ان الايمان يزيد وينقص كما فى المواقف و شرحه والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقانى و غيره.

استدل مشايخ الحنفية: بان الواجب فى الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم وذلك لايقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انماهو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافى اليقين ولايجامعه وبانه اجمع الاجماع على ان الايمان واحد واهله فى اصله سواء ووحدته واستواء اهله فيه ينافى التفاوت كما يدل عليه ما هو المصرح به فى التأويلات نقلا عن كتاب العالم للامام الاعظم و عقيدة الامام الطحاوى والمسايرة للامام ابن الهمام.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (انفال ٢) وبقوله تعالى: ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم (فتح ٤) وبانه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الامة من اهل المعاصى مساويا لايمان الرسل والملائكة والازم باطل وكذا الملزوم.

الجواب: ان الزيادة والنقصان ليسا فى ذات الايمان بل هما امور زائدة عليها كالاجلى والجلاء (اى ككونه جليا اواجلى) وما يتخيل من ان الجزم بتفاوت فليس رجوعه الا اليهما فاذا ظهر الجزم بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الاخر فيتخيل ان الجزم فى الثانى اقوى وليس اقوى فى ذاته بل انما هو اجلى فى العقل.

وفى المسايرة لابن الهمام نحن معاشر الحنفية نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لاماهية لها ولاجزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلا نسلم ان ماهية اليقين من المشكك وان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية يعنى باجزائها بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف والتكرار فالايمان لاتفاوت فى ذاته بل فى جلائه و اشراقه على هذا تحمل الآيات الواردة فى زيادة الايمان.

وقول الامام الاعظم اقول ايمانى كايمان جبرائيل عليه السلام ولا اقول ايمانى مثل ايمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيها كما فى المسايرة.

ويحمل قوله فى كتاب العالم كما نقله فى التأويلات ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانيته تعالى وربوبيته مثل ماقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل على وحدة الايمان فى ذاته واستواء اهله من اهل السموات والارض فى اصله.

واجاب بعضهم وهو المشهور ان الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة كانوا آمنوا فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام تنزل شيئا فشيئا ولا يختص ذلك بعصره عليه السلام لامكان الاطلاع على التفاصيل فى غيره من الاعصار

الفريدة السادسة والعشرون فى ان ايمان المقلد هل يصح ام لا

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان من اعتقد اركان الدين تقليدا كالتوحيد والنبوة وغيرهما يصح ايمانه كما هو المروى عن الامام الاعظم والمشهور عند اصحابه الى هذا ذهب مالك والشافعى واحمد كما فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابى المحاسن والعمدة للامام حافظ الدين النسفى وشرحه الاعتماد وشرح بدء الامالى للشيخ على القارى.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: منهم الشيخ الاشعرى والقاضى ابو بكر الباقلانى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى وامام الحرمين الى عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية كما فى شرح الجوهر للامام اللقانى وشرح ام البراهين للامام السنوسى وشرح الامالى للشيخ على القارى.

وفى الشرح القديم لعمدة النسفى قال الشيخ الاشعرى شرط صحة الايمان ان يعرف كل مسئلة بدليل قطعى عقلى.

وفى شرح ام البراهين نقلا عن الشامل لامام الحرمين ان من عاش بعد البلوغ زمانا يسعه النظر فيه ولم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه.

وفى المسايرة لابن الهمام ظاهر عبارة الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه وتحتمل عبارته انه هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا فى الايمان عنده.

استدل مشايخ الحنفية: بان النبى عليه السلام والصحابة والتابعين قبلوا ايمان الاعراب الخالين عن النظر والاستدلال ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل فلو كانت شرطا فى صحة الايمان لما تركوا. وبانه ثبت بنص الحديث و اجمع عليه الاجماع ان عوام هذه الامة حشو الجنة ولا شك ان اكثرهم مكتفون بالتقليد على رأى الاشعرى ولو لم يصح الايمان الا به لما كانوا من حشو الجنة.

استدل مشايخ الاشاعرة: بان التصديق لايوجد بدون العلم والمعرفة بناء على ان العلم ذاتى للتصديق او شرط له ولا علم للمقلد حتى يحصل التصديق ولو لم يحصل لايحصل الايمان كما فى شرح الجوهرة.

الجواب: ان التصديق بدون العلم محال الا انه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما وان لم يوجد كماله بدليل قبول النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ايمان الاعراب فالمصدق من حيث انه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما. وانكار هذا انكار للضرورى. وبان العلم الحادث نوعان ضرورى واستدلالى، والايمان ليس بضرورى بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يوجد له الاستدلال، فلايكون مؤمنا.

الجواب: ان الايمان اختيارى وانه عبارة عن التصديق والتصديق ليس موقوفا على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم بوجه ما.

وان الايمان ادخال النفس فى الامان وذلك انمايكون اذا عرف مااعتقده على وجه يأمن به من الوقوع فى الشبهة فاذا لم يعرف كذلك لم يأمن من ان يكون ملتبسا عليه فلا يكون التصديق العارى عن المعرفة معتبرا فى الايمان كما فى شرح العمدة.

الجواب: ان المقلد وان لم يامن من ان يكون ملتبسا عليه كما قيل من رجع انما يرجع من الطريق لا من الفريق لكن حصل له الدخول فى الايمان حالا وذا يكفى فى لايمان.

﴿فائدة﴾

فى شرح الجوهرة للامام اللقانى قال علم الهدى ابو منصور الماتريدى اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لابد من نظر عقلى فى العقائد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وانه تعالى مبدع للكائنات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لايلزمهم انتهى.

وفى فوائد الامام السنوسى الحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذى يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن، لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى فى مشيئة الله تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه.

قالوا: المعرفة هى الجزم الموافق لماعند الله تعالى بشرط ان يجعل ذلك الجزم بالدليل او بالتقليد الصحيح وهوالجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل.

وقال بعض مشايخنا: اكثر الناس فى هذا الزمان ليسوا فى درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما فى نفس الامر بل من كان فى شكل المعرفة والعلم لايعرف حال نفسه فيظن انه فى درجة المعرفة وقد كان فى مذاهب وآراء مختلفة لايفرق بين الغث والسمين بل لايميز الشمال عن اليمين.

فى رسالة الامام القشيرى من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة و وقع فى اسر الهلاك.

الفريدة السابعة والعشرون
فى ان الدلائل النقلية هل تفيد القطع ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع والجزم كما فى التوضيح للصدر العلامة وفصول البدائع فى الاصول واشارات المرام وغيره.

وذهب المشايخ من الاشاعرة: الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفيد الظن كما هو المصرح به فى شرح المواقف للشريف العلامة واشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه (هود ١٧) حيث اعتبر شهادة الدليل

النقلى للدليل العقلى وبان الالفاظ المتداولة المستعملة فى عصر النبى عليه السلام فى معانيها التى تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها فى ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة الينا الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لاتبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الايمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرها.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بان الدلائل النقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية اما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء فهو مفيد للظن.

الجواب: ان من الاوضاع ماهو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة بحيث لاتبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى الصلاة والصوم والبعث كقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة (يس ٧٩) ونفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة و صدق المخبر و ذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين مع الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدائع.

﴿فائدة﴾

القول بمجرد الدليل العقلى فى علم الشريعة بدعة وضلالة فاولى ان يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال فخر الاسلام على البزدوى فى اصول الفقه لايجوز ان يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فالعقائد يجب ان تؤخذ من الشرع الذى هو الاصل فعلم ان اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وارادته وقدرته وحياته وتكوينه الاشياء وان كان لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة، لكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد والاعتبار، كذا فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

وذكر بعض مشايخنا عن ابى حفص الكبير انه قال «من لم يزن افعاله واقواله واعتقاده بميزان الكتاب والسنة ولم يتهم خواطره فلاتعدوه فى ديوان الرجال ».وقال الجنيد البغدادى مفتى الشريعة والطريقة الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق وكلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى اثر الرسول.

الفريدة الثامنة والعشرون فى ان الايمان مخلوق ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الايمان غير مخلوق كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة، و بحر الكلام للامام النسفى، وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى، وفى فتاوى الامام الكردرى هكذا روى عن الامام وعن كثير من السلف والتفق عليه ائمة بخارى وفى شرح التعديل يجب ان يعلم ان الايمان غير مخلوق عندنا.

وذهب المشايخ من الاشاعرة: الى ان الايمان مخلوق كما فى شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى والشرح الكبير للامام اللقانى وغيره والى هذا مال بعض مشايخنا.

احتج مشايخ الحنفية: بان الايمان لا يحصل الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك كله من الله تعالى و مرجعه الى التكوين وهو غير مخلوق كما فى بحر الكلام و شرح الجوهرة.

ووجه الاستدلال فى شرح التعديل على غير ما ذكر حيث قال ان هذا فى غاية الدقة وذلك ان الايمان هو التصديق اى الحكم بالصدق وهو ايقاع نسبة الصدق الى النبى عليه السلام وهو غير مخلوق، كما صرح بذلك فى التوضيح، وسيجيئ بذلك ببرهانه.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بان الايمان لا يحصل الا بالعزم والقصد والقبول، وذلك كله من العبد فهو مخلوق، اذ العبد مخلوق بكل صفاته.

الجواب: ان الايمان وان كان حصوله بالقصد والقبول الا انه لا يتم الا بالتعريف والتوفيق والهداية. وذلك من الله تعالى والى الله ومتى اجتمع صفة الحق تعالى مع صفة الخلق لا يعبأ بصفة الخلق بل صفة الخلق فى جنب صفته تعالى لا تعد. قال الكردرى: ان كل من لم يميز صفة الله و صفة الخلق فهو ضال فلما كان الايمان عبارة عما ذكرنا لم يصح القول بانه مخلوق انتهى.

﴿فائدة﴾ فى فتاوى الامام الكردرى قال الامام محمد بن الفضل من قال الايمان مخلوق لا تجوز الصلاة خلفه ووقعت

هذه المسئلة بفرغانة فاتى بمحضر عنها الى بخارى فاتفقوا على انه غير مخلوق والقائل بخلقه كافر واخرج صاحب الجامع الامام البخارى من بخارى بسببه.

الفريدة التاسعة والعشرون فى ان الايمان والاسلام واحد ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الايمان والاسلام واحد كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام.

وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة: الى انهما متغايران كما هو المصرح به فى الشرح الصغير والكبير لجوهرة التوحيد للامام اللقانى والشرح القديم للعمدة معزيا لشرح السنة لمحيى السنة والمستفاد من شرح العقائد لسعد الدين التفتازانى.

استدل مشايخ الحنفية: بان الاسلام هو حعل الاشياء كلها لله تعالى خاصة سالمة لا يشرك فيها غيره، والايمان هو التصديق وهو ان يصدق ان الله تعالى رب كل شيئ فاذا صدق انه رب كل شئ فقد جعل الاشياء كلها له تعالى سالمة كما فى التأويلات لعلم الهدى الشيخ ابى منصور الماتريدى. ويؤيده قوله تعالى: فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (ذاريات ٣٦-٣٥) وقوله تعالى: قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان (حجرات ١٧) كما فى الشرح القديم للعمدة.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة و تؤتى الزكاة الحديث حيث دل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى فيتغايران.

الجواب: ان المقصود منه بيان ثمرات الاسلام و علاماته بدليل قوله عليه السلام لقوم وفدوا عليه عليه السلام «اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله و اقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس» كما فى شرح العائد لسعد الدين التفتازانى وبهذا اندفع ما قالوا ايضا من ان مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبى عليه السلام مما علم من الدين ضرورة بمعنى اذعانه له وتسليمه اياه ومفهوم الاسلام امتثال الاوامر والنواهى ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان.

الفريدة الثلاثون فى ان العبرة فى الايمان للخواتم ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان من قام به الايمان فهو مؤمن فى الحال، وان كفر فى آخر عمره ومن قام به الكفر فهو كافر فى الحال، وان آمن فى آخر عمره، كما فى العمدة للامام النسفى و شرحه الاعتماد و شرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

وذهب الشيخ الاشعرى: ومن تابعه من الاشاعرة الى ان من ختم له بالايمان لم يزل مؤمنا، وان كان فى الحال كافرا، ومن ختم له بالكفر لم يزل كافرا، وان كان فى الحال مؤمنا، كما فى

انوار التنزيل للامام البيضاوى والشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله (مائدة ٥) حيث دل على ان له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لولا ذلك لما بقى معنى لاخباط العمل فدل على أنه حال ايمانه مؤمن، و بأنه لما كانت التوبة عن الكفر مقطوعة القبول ثبت أنه تغير عن حاله و صار مؤمنا فالله تعالى يعلمه حال ايمانه مؤمنا فلو علمه فى ذلك الحال كافرا لعلمه على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

واحتج مشايخ الأشائرة: بقوله تعالى: واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (بقرة ٣٤) حيث كان قوله تعالى: وكان من الكافرين، تعليلا لابائه واستكباره على معنى كيف لايمتنع ولايستكبر عن امتثاله ما أمر به وقد كان من الكافرين. واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقا على الاباء و الاستكبار.

الجواب: أن ما يقتضيه كان من السبق على الاباء و الاستكبار هو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لاسبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه به. فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة الى ما قالوا وان كان استئنافا. لبيان حاله لسبب الاباء والاستكبار. فيكون بمعنى صار كما فى قوله تعالى: فكان، بمعنى فصار من المغرقين.

الفريدة الحادية والثلاثون
فى ان السعادة و الشقاوة هل تتبدلان او لا

ذهب مشايخ الحنيفة: الى ان السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد كما فى العمدة للامام النسفى وبحر الكلام لأبى المعين النسفى وتفسير اللباب للامام البغدادى وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى أن السعيد لا يشقى و الشقى لا يسعد. كما فى الفوائد للشيخ الاجل الامام الخاطري، والشرح الصغير و الكبير للجوهرة للامام اللقعانى،و شرح الفقه الاكبر لعلى القارى.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنت الأولين (الأنفال ٣٨) حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الاسلام بالاسلام فلو لم يكن[٢] الشقى سعيدا لفاتت فائدة الغفران.

وبقوله عليه السلام «الاسلام يجب ما قبله»

وبأنه اذا عرض الاسلام على الكفر يبطله ويرفع احكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العياض بالله يبطله ويرفع احكامه فكانا من صفات الخلق وصفاته تتبدل. وتتغير فيتبدلان ويتغيران.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بقوله عليه السلام «السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه».

٢ بمعنى فلو لم يصر.

وبانه لو عرضا على شخص واحد لزم فى حال ايمانه استحقاقه الثواب الدائم وفى حال كفره استحقاقه العقاب الدائم. والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين.

الجواب: عن الاول ان قوله عليه السلام لبيان ان عاقبة الامر بأيهما يختم او لبيان انه من اهل الجنة او من اهل النار. نص على ذلك مولانا العلامة فى الحديث الاربعين.

ويدل عليه مافى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال: ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضقة مثل ذلك ثم يرسل الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه و اجله و عمله وشقى او سعيد.

وعن الثانى ان الايمان والكفر لما لم يجتمعا لاستلزام وجود احدهما سلب الآخر أوجب الايمان استحقاق الثواب الدائم بابدال الكفر ورفع استحقاق العقاب الدائم. وأوجب الكفر استحقاق العقاب الدائم بابدال الايمان ورفع استحقاق الثواب الدائم. فلايلزم الجمع لا بين الثواب والعقاب ولابين الاستحقاقين.

﴿فائدة﴾

فى شرح الجوهرة قرر الاختلاف بوجه يكون لفظيا. وهو ان السعيد من علم الله تعالى فى الازل موته على الايمان وان تقدم منه كفر. والشقى من علم الله تعالى موته على الكفر وان

تقدم منه اسلام. وعلى هذا لايتصور فى السعيد ان يشقى و لا فى الشقى ان يسعد. كما قاله مشايخ الاشاعرة.

واما عند مشايخ الحنفية فالسعيد هو المسلم والشقى هو الكافر. فعلى هذا يتصور أن السعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الايمان وان الشقى قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، الا أن الروايات واستدلالاتهم تدل على أن الاختلاف فى أن من ارتد بعد الايمان هل يكون سعيدا قبل الارتداد او شقيا. وأن من آمن بعد الكفر هل يكون مؤمنا فى حال الكفر أم لا.

ويدل على هذا ما قال الشيخ الأجل الامام الخاطرى ان الاشاعرة قالوا ان ابا بكر وعمر رضى الله عنهما كانا مؤمنين فى حال سجودهما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين فى حال حلفهم بعزة فرعون.

ويؤيده ما قال الحافظ البغدادى فى تفسير اللباب عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا يمحو الله تعالى السعادة والشقاوة ويثبت ما يشاء. حتى ان عمر رضى الله عنه كان يطوف بالبيت ويبكى ويقول «اللهم ان كنت كتبتنى فى اهل السعادة فأثبتنى فيها، وان كنت كتبتنى على الشقاوة فأمحنى، فأثبتنى على السعادة .»

وفى اصول الدين للشيخ الاجل الامام الخاطرى الشقاوة المكتوبة فى اللوح المحفوظ تتبدل سعادة بافعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تتبدل بأفعال الأشقياء.

وقالت الأشعرية لايتبدل ذلك وعن هذا قالوا ان ابا بكر رضى الله عنه كان سعيدا فى حال سجوده للصنم.

ودليلنا قوله تعالى: يمحوا ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (رعد ٣٩) أى يمحو المعاصى عند التوبة و يثبت التوبة. وذلك ان المكتوب فى اللوح المحفوظ صفة العبد سعادة و شقاة. والعبد يجوز عليه التبديل من حال الى حال فكذا صفته انتهى.

وأما علمه تعالى فى الازل انه ايهما يختار يعنى السعادة والشقاوة فى آخر الامر. فلا يتبدل اذ يلزم حينئذ انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

الفريدة الثانية والثلاثون فى الاستثناء فى الايمان

ذهب مشايخ الحنفية: الى انه لايصح ان يقال أنا مؤمن ان شاء الله كما هو المصرح به ففى اصول الدين للامام عبد العزيز السمرقندى والعمدة للامام النسفى وشرح الوصية لأكمل الدين.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى انه يجوز ان يقال أنا مؤمن ان شاء الله، كما فى العمدة للامام النسفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى و شرح الوصية للشيخ أكمل الدين.

استدل مشايخ الحنفية: بأن الايمان لايصح الا بالتصديق البالغ حد الجزم. والشرط يدل على حصول التوقف وعدم الجزم وهو شك فى الايمان. كما يستفاد من شرح الجوهرة وبقوله تعالى: أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق

كريم (الأنفال ٤) فحيث أتى بالجملة الاسمية وضمير الفصل معرفا للخبر مؤكدا بالمصدر دل دلالة بينة على ان الايمان قائم بهم. كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ الاكمل.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بأن من قال أنا مؤمن حقا عند الله يكون حكما على علم الله تعالى فى الغيب. وكل من علم الله أنه يموت كافرا لايموت مسلما، لأن علم الله تعالى لايتبدل ولايتغير. فهذا الرجل يقول أنا مؤمن حقا. وفى علم الله أنه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله فذلك لايجوز كما فى بحر الكلام.

الجواب: ان من حكم بأنه مؤمن ليس الا بناء على ان الايمان الصحيح يبطل الكفر اذ لو لم يبطل قطعا لزم الشك فى الايمان و ذلك كفر. وانه ليس بناء على علم الله تعالى فى عاقبة الامر. بل على تعلق علمه تعالى فى حال ايمانه لأن الله تعالى يعلم الشئ على ما هو عليه وهو مؤمن فى الحال بناء على ان التوبة الصحيحة من الكفر مقطوعة القبول.

﴿فائدة﴾

كل امر متحقق فى الحال او فى الماضى من الزمان لايجوز الاستثناء فيه. وأما دخول الجنة فيشترط فيه الموت على الايمان وذلك فى التالى من الزمان. فجاز الاستثناء فيه ثم الاستثناء يرفع جميع العقود كالطلاق والعتاق والبيع وكذلك يرفع عقد الايمان كما فى بحر الكلام.

وفى شرح جوهرة التوحيد عند الاشاعرة يصح ان يقال أنا مؤمن ان شاء الله نظرا للمآل. و عند الماتريدية لايصح. وهذا الفرع مسؤلة الموافاة. انتهى.

الفريدة الثالثة والثلاثون فى ان الرسل والانبياء عليهم السلام بعد انتقالهم من هذه الدار رسل وأنبياء حقيقة او فى حكمها

ذهب مشايخ الحنفية: الى انهم رسل و انبياء حقيقة.

وذهب الاشعرى ومن تابعه: الى انهم فى حكم الرسالة كما فى بحر الكلام للامام أبى المعين النسفى. وشرح عقيدة الطحاوى للامام ابى المحاسن القنوى و غيره.

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: لا نفرق بين احد من رسله (بقرة ٢٨٥) حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل فى وصف الرسالة فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وعدم التفاوت فى وصفها. وهذا ينفى كون من مات منهم فى حكم الرسالة و الا فيكون النبى صلى الله عليه و سلم فى حكمها وهو باطل وبان المتصف بالرسالة والنبوة الروح. وهو لايتغير بالموت و لايتغير وصفها كما فى شرح الطحاوى.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بان الرسالة و النبوة كانا عرضا. والعرض لايبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرق منها لايقال انه فى الصلاة. والمصلى اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضئ يكون فى حكم الصلاة لا فى اصل الصلاة.

الجواب: انه لما ثبت ان المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بها كانتا باقيتين ببقاء الارواح على ان الآية الكريمة تمنع كونهم فى حكم الرسالة.

الفردة الرابعة و الثلاثون
فى ان الذكورة هل هى شرط النبوة ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الذكورة شرط النبوة كما فى بدء الامالى لسراج الدين الاوشى وشرحه للشيخ على القارى و اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى.

وذهب الشيخ الاشعرى: ومن تابعه الى انها ليست شرطا لها. بل صحت نبوة النساء كما هو المصرح به فى شرح بدء الأمالى للشيخ على القارى. والمستفاد من شرح عمدة الأحكام للسراج البلقينى واشارات المرام.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم (يوسف ١٠٩) حيث دل على ان الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم. فينفى نبوة المرأة و بأن المرأة لا تصلح للأمارة و القضاء. فلا تصلح للنبوة.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بقوله تعالى: وأوحينا إلى أم موسى (قصص ٧) حيث دل على أنه وقع الايحاء اليها. والايحاء من خصائص الانبياء عليهم السلام.

الجواب: لما كان دلالة قوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم (يوسف ١٠٩) قطعيا، يحمل قوله تعالى:

وأوحينا إلى أم موسى (قصص ٧) على الايحاء الى بعض الأنبياء المبعوث فى ذلك الزمان كشعيب عليه السلام. ثم ان ذلك النبى عرّفها مراسلة او مشافهة او على بعث ملك اليها لا على وجه النبوة بل على طريقة بعث الجبرائيل عليه السلام الى مريم فى قوله تعالى فأرسلنا اليها روحنا (مريم ١٧) وبلغ ذلك الملك اليها ما اوحى اليه او على الالهام كما فى قوله تعالى: وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون (نحل ٦٨) بأن اوقع الله تعالى فى قلبها عظيمة جابرة على أن تلقيه فى التابوت ثم تقذف التابوت فى اليم كما فى بعض حواشى أنوار التنزيل.

﴿فائدة﴾

فى شرح بدء الأمال للشيخ على القارى قال ابن جماعة: مذهب اهل التحقيق «أن الذكورة شرط النبوة » خلافا للشيخ ابى حسن الاشعرى والامام القرطبى.

وقال وقع الاختلاف فى وقوع نبوة أربع نسوة: مريم وآسية وسارة وهاجر. وزاد علامة المتقن السراج البلقينى فى شرحه لعمدة الاحكام حواء وأم موسى.

الفريدة الخامسة والثلاثون

فى أن عوام البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة أم لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام. ورسل

الملائكة أفضل من عامة البشر. وعامة البشر من الاتقياء افضل من عامة الملائكة غير خواصها. كما هو المصرح به فى العمدة للامام النسفى و شرحه القديم وشرح الجوهرة للامام اللقانى وجامع البحار شرح تنوير الابصار.

وذهب الشيخ الأشعرى ومن تابعه: الى ان رسل البشر أفضل من الملائكة. والملائكة أفضل من غير الانبياء من البشر. فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر. كما فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى.

وذهب بعض مشايخ الاشاعرة كالحليمى والقاضى ابى بكر الباقلانى الى تفضيل الملائكة مطلقا. و الى هذا ذهب اهل الاعتزال كما فى المواقف وشرحه الشريف.

واستدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (رعد ٢٤-٢٣) حيث دل على انهم يزورون المسلمين فى الجنة. المزور أفضل من الزائر. كما فى جامع البحار. وبأن البشر يحصلون الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات. وكسب الكمال مع ان الشواغل والصوارف أشق وأدخل فى الاخلاص فيكونون أفضل.

واستدل مشايخ الاشاعرة: بأن الملائكة روحانية نورانية لطيفة لاحجاب لهم عن تجلى الانوار القدسية. فهم ابدا

مستغرقون فى مشاهدة الانوار الربانية. والبشر مركبون من المادة الظلمانية المانعة عن مشاهدة الانوار الالهية فيكونون أفضل. وبان كمالات الملائكة فى مبدأ الفطرة. والكمالات البشرية لايحصل لهم منها ماحصل الا على سبيل التدريج والانتقالات الكثيرة والمراجعات الطويلة. فتكون كمالات الملائكة أكمل من كمالاتهم كما يستفاد من المواقف و شرحه.

الجواب: أن النزاع ليس فى تفضيل الاصل والمادة بل فى الافضلية بمعنى أكثرية الثواب. ولاشك أن العبادات العلمية والعملية المكتسبة مع العلائق، والعوائق أفضل من الطاعات الفطرية التى لاحرج فيها. وقد اجمعوا على أن افضل العبادات أحمزها.

﴿فائدة﴾

فى المحيط المختار عندنا أن خواص بنى آدم وهم الانبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة. وعوام بنى آدم من الاتقياء أفضل من عوام الملائكة. وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم.

ونص قاضيحان على أن هذا هو المذهب المرضى. وفى روضة العلماء لأبى الحسن البخارى أن الامة أجمعت على ان أفضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل، ومكائيل، واسرافيل، وعزرائيل، وحملة العرش، والروحانيون، ورضوان، ومالك.

واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة.

واختلفوا فى أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل ام سائر الملائكة. قال أبو حنيفة رحمه الله: سائر الناس من المسلمين أفضل. وقالا سائر الملائكة أفضل. صرح بذلك فى جامع البحار.

الفريدة السادسة والثلاثون

فى أن القدرة الحقيقية هل يصلح للضدين أم لا[٣]

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه والمصرح به فى التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح القديم للعمدة.

وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه: الى ان القدرة لا تصلح للضدين بل لكل كنهما قدرة على حدة كما فى المواقف وشرحه الشريفى والشرح القديم للعمدة وشرح الجوهرة للامام اللقانى.

احتج مشايخ الحنفية: بأن قدرة العبد لو كانت مخلوقة رأسا غير صالحة للفعل و الترك لكان العبد مضطرا الى اللفعل غير متمكن من الترك. فيكون مجبورا. وقد دلت الدلائل القاطعة علي ان العبد مختار لا مجبور.

٣ فى فوائد الامام محمد بن ابى بكر البخارى قال أبو حنيفة: القدرة تصلح للضدين على سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا او تابعه فى ذلك القاشى وابن شريح وابن راوندى لانه محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين.

وبان كل سبب من اسباب الفعل من الآلات والادوات كاللسان يصلح للصدق والكذب. واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك. فاستثناء القدرة من سائر الاسباب ليس الا تحكما. كما يستفاد من التسديد للامام السغناقى.

واحتج **مشايخ الاشاعرة**: بان القدرة لو كانت صالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل. وقد اجمعوا على انها مع الفعل ولزم قدرة العصمة فى الكافر والخذلان فى المؤمن و كل منهما فى وقت واحد. واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك اجماعا كما فى التبصرة و التسديد. ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور احد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر كما فى شرح المواقف.

الجواب: ان المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية لكل منهما. وذلك لايقتضى التقدم على الفعل. ولا اجتماع العصمة والخذلان بالاتصاف. فالمختار يفعل بها بلاوجوب، فتخلف الفعل ممكن. يعنى ان القادر المختار يتصور منه اختيار الترك بدل اختيار الفعل. وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ ابى منصور الماتريدى فى التاويلات العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده من الافعال لا ان كان ممنوعا عن الفعل الذى هو ضده فلذلك اذا آثر الكفر واتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعا لقوت الايمان، لاان صار ممنوعا عنها انتهى.

وكأنه لدقة هذا وغموضه ظن المنافات وتوهم ماتوهم فى شرح التعديل للصدر العلامة. وقد توهم بعض الناس ان كل من يقول ان القدرة مع الفعل فهو قائل بان القدرة لا تصلح للضدين. وكل من يقول ان القدرة سابقة فهو قائل بانها تصلح للضدين لكن هذا غلق، بل المنقول عن أبى حنيفة الامام الاعظم انها مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين والتوسط بين الجبر و القدر مبنى على ان القدرة مع الفعل وانها تصلح للضدين. والشيخ الاشعرى لما قال بان القدرة مع الفعل لكن بحيث يجد بها الاثر. وانها لاتصلح للضدين فوقع فى الجبر انتهى.

وكشفه ان القدرة التى يحصل بها الفعل سبب او علة للفعل من حيث الذات، ولا اختلاف فيها من حيث الذات. اذ القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم العياذ بالله واحدة لا اختلاف، بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الامر والنهى وقصد الفاعل. و ذلك لايوجب اختلافا فى ذاتها، فالكافر لو اشتغل بالايمان بدل اشتغاله فى تلك الحال بالكفر لحصل له الايمان بتلك القدرة. الاانه قدضيع القدرة بصرفها الى الكفر فكانت المعاقبة والمآخذة بصرف القدرة الصالحة للمؤمور به ولغيره الى غيره كمافى الشرح القديم للعمدة.

﴿فائدة﴾

ذكر بعض الافاضل معاصرينا أن الله تعالى و تقدس خلق العبد واعطاه قدرة تتعلق باحد طرفى المقدور. فإرادة العبد مراد الله اجمالا، بمعنى انه تعلق بان يحصل له ارادة ما يريد، لا تفصيلا بمعنى انه لايتعلق بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية احد طرفى المقدور.

الفريدة السابعة والثلاثون
فى ان قدرة العبد هل فيها تأثير ما ام لا

ذهب مشايخ الحنيفة: الى ان اصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه. والاتصاف بكونه طاعة او معصية بقدرة العبد كما فى تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والمسايرة للامام ابن الهمام والاعتماد شرح العمدة للامام النسفى وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية، واختاره القاضى ابو بكر الباقلانى من الاشاعرة.

وذهب الشيخ الاشعرى وجمهور مشايخ الاشاعرة: الى ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها كما فى المواقف لعضد الملة والدين وشرح الوصية لشيخ أكمل الدين وشرح ام البراهين للامام السنوسى.

وفى شرح المواقف للشريف العلامة فعل العبد مخلوق الله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب العبد والمراد بكسبه

اياه مقارنته القدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له. وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى.

احتج مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم (الرعد ١١)، وبقوله تعالى: ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (الأنفال ٥٣)، وقوله تعالى: لها ما كتسبت وعليها ما اكتسبت (البقرة ٢٨٦). دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا ما اذ لو لم يجعل الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما لما نسب التغير والكسب اليه.

واحتج مشايخ الاشاعرة: بانه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى بايجاد الكائنات وثبت أن للعبد كسبا اقتضى ان يكون الكسب عبارة عن كونه محلا من غير تأثير و مدخل فى الافعال.

الجواب: ان الله تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون لهما لذاتهما مدخل فيه، بل يخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه فلا يلزم من كون الكسب مؤثرا فى الاتصاف عدم انفراد مولانا عز وجل فى ايجاد الكائنات ونقص فى الوهيته وانما يلزم هذا لو كان لهما تأثير لذاتهما من غير ان يخلق الله تعالى بهذا الوجه

كما اشير اليه فى المسايرة للامام الهمام ونص عليه فى شرح الطوالع لشمس الدين الاصفهانى.[٤]

﴿فائدة﴾

قال امام فخر الدين الرازى الكسب صفة تحصل بقدرة العبد الحاصلة بقدرة الله فان الصلاة و القتل مثلا كلاهما حركة ويمتاز ان يكون احديهما طاعة و الاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فأصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى.

الفريدة الثامنة والثلاثون فى ان الايقاع حال أم معدوم محض

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان الايقاع ليس معدوما محضا بل من الامور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال كما فى تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والبدايع للامام الفنارى والتلويح لسعد الدين التفتازانى. واختاره القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين من الاشاعرة.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة: الى انه معدوم محض كما هو المصرح به فى فصول البدايع وشرح الجوهرة للامام اللقانى والمستفاد من المواقف وشرحه الشريفى.

٤ الاضطرار للعبد مع اقدار الله تعالى على العزم على كل من الفعل و الترك وكذا قال الامام ابن الهمام فى المسايرة.

استدل مشايخ الحنفية: بانه ان لم يدخل فى جملة العلة التامة للحادث أمر لاموجود ولامعدوم تكون اما موجودات محضة او معدومات او مركبة لا سبيل الى الاول لانها ان قدمت لزم قدم الحادث وان حدث شئ منها فننقل الكلام الى علته، فيلوم التسلسل او الانتها الى القديم الحادث ان انتهت اليه او انتفاءالواجب ان لم تنته. ولاالى الثانى لانها لاتصلح ان تكون علة للموجود ولا الى الثالث اذ لوتوقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليها على عدم شئ فاما على العدم السابق القديم فيلزم قدم الحادث لان العلة التامة تتركب منه ومن الموجودات المستندة الى الواجب اوعلى عدمه اللاحق.

وذلك اما بزوال وجود جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام اليه فيتسلسل او ينتهى الى الواجب يلزم انتفائه او بزوال عدم له مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود فيتوقف وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود فيبقى شئ من الموجودات الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة هذا خلف. أما اذا دخل فى العلة امر لاموجود ولا معدوم كالايقاء والاختيار فهو لايستند الى الواجب بطريق الوجوب لعدم وجوده حتى يلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب بل يقع منه اى وقت كان من غير تعليل ولا يلزم الوجود بلا موجد بل ترجيح أحد المتساويين.

استدل مشايخ الاشاعرة: من نافى الحال بأن الاحوال مشتركة فى الحالية. وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف والحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال حال، فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشتركة والمتميزة موجود او لامعدوما فثبت حال آخر فتسلسل الاحوال الى غير النهاية.

الجواب: ان الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولامعدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا. او ان مفهوم الحال[٥] ليس حالا زائدا على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك فى المواقف وشرحه الشريفى.

﴿فائدة﴾

فى فصول البدايع الايقاع ليس بموجود والا لكان له موقع فننقل الكلام الى ايقاع الايقاع، فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور المحققة فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور حالا عند القائلين بها. ثم قال جمهور مشايخ اهل السنة غير قائلين بالحال وهذا يستدعى ركاكة مطلبهم، وسخاوة مذهبهم هذا.

ولا يخفى على أحد ان القائل مع كمال انتسابه الى الطريقة الحنفية واطلاعه بأتم وجه بمسالك أكابر مشايخ الحنفية علم

٥ حال مشتركة بين نفسه و الاحوال الخاصة فلايكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه الخ.

التحقيق عالم التدقيق منشأ الكشف والتوضيح و منشئ التعليل والتنقيح فلايسلك فى مثل هذا الامر العظيم الا بمسلك مرضى يقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة المقال.

وقد قال الفاضل النحرير العالم الربانى العلامة الثانى المحقق التفتازانى ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاء مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار.

اما الاول فلأن القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح. ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فتسلسل الاختياريات ويلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولامخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بإلتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلامرجح اى وجود الممكن بلاموجد و ايجاد.

واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايلزم القول بالايجاب لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود

الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لايجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لايلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعنى الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لاوجود للايقاع ولا للاختيار كما لاعدم لهما.

واما الثانى فلأن هذه الامور لايمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاد لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا.

الفريدة التاسعة والثلاثون

فى ان الاعمال بعد الاحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة ام لا

ذهب مشايخ الحنفية: الى ان المؤمن اذا ارتد والعياذ بالله تعالى ثم آمن لاتعود أعماله كما هو المستفاد من التوضيح للصدر العلامة وتغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا والمصرح به فى الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة الاحمدية.

وذهب الشافعى ومن تابعه من الاشاعرة: الى ان من آمن بعد الارتداد تعود اعماله كما هو المستفاد من انوار التنزيل للبيضاوى و من التلويح لسعد الدين التفتازانى والمصرح به فى الوسيلة الاحمدية.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله تعالى: ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله...الآية (المائدة ٥)، دل اطلاق الآية الكريمة على انه تحبط الاعمال بالارتداد مات المرتد على ارتداده او لا.

واستدل مشايخ الشافعية: بقوله تعالى: ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاؤلئك حبطت اعمالهم...الآية (البقرة ٢١٧) حيث دلت الآية الكريمة على ان احباط الاعمال بالموت على الارتداد وحملوا قوله تعالى: ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله، على قوله تعالى: ومن يرتدد منكم...الآية فلم يبق على اطلاقه.

الجواب: ان المطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده ولايحمل على المقيد بدليل أن عامة الصحابة ماقيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب.

قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الرائب فأبهموها أى اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع كما فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا وبأن اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده. وفى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى.

وفى التلويح بهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد.

﴿فائدة﴾

فى شرح مولانا خواجه زاده الرومى لطريقة الشيخ تقى الدين البركوى ان حكم الارتداد احباط جميع الخيرات ان صدر طوعا بالاتفاق ثم لاتعود بعد التوبة عند أئمتنا. خلافا للشافعى رحمه الله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله على قوله تعالى: ومن يرتدد منكم عن دينه...الآية (البقرة ٢١٧) فاشترط فى الاحباط الموت على الكفر.

وأما أئمتنا فلم يحملوا بل عملوا بكليهما ولم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم لا فرق بين من اسلم ابتداء وبين من صدر منه الكفر ثم تاب فى عدم الخير بل اشد منه لانه بسبب الاسلام تخلص من جميع الآثام بخلاف من صدر منه الكفر فان معاصيه لاتذهب بكفره حتى يجب عليه بعد التوبة قضاء ما فات فى اسلامه من الفرائض و الواجبات.

الفريدة الاربعون

فى أن الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات أم لا

ذهب جمهور مشايخ الحنفية: الى ان الكفار لايعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر ويعاقبون على ترك الاعتقاد كما فى اصول الامام شمس الأئمة السرخسى والتوضيح للصدر العلامة والى هذا ذهب عامة مشايخ ديار

ماوراء النهر والقاضى ابو زيد و شمس الأئمة و فخر الاسلام على البزدوى وهو المختار عند المتأخرين. نص على ذلك فى التلويح.

وذهب الامام الشافعى وجمهور اصحابه: الى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما فى التلويح لسعد الدين التفتازانى وتغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا.

استدل مشايخ الحنفية: بقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن أدعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فانهم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات... الحديث. حيث فهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض لعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية كما نص عليه فى التوضيح.

واستدل مشايخ الشافعية: بقوله تعالى: ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين (المدثر ٤٣-٤٢) الآية حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات.

الجواب: ان المراد من الآية الكريمة: لم نَكُ من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد لا على ترك العبادات.

﴿خاتمة﴾

فى أمور مهمة لم تذكر فيما سبق ولابد من ذكرها

منها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية و أكثر مشايخ الاشاعرة من ان ادراك الشم و الذوق و اللمس ليس صفة زائدة لله تعالى. بل هو نوع من العلم فى حقه. بدليل ان ذلك الادراك يوهم بل يوجب العُروض بامور حادثة لله تعالى. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وذهب القاضى ابو بكر الباقلاّنى و من تبعه من الاشاعرة الى ان الادراكات المذكورات صفة له تعالى مغايرة للعلم بدليل مخالفة العلم لكل منهما.

و رد بانه لا انفكاك لتلك الادراكات عن العلم فتحمل عليه لدلائل مانعة عن ارادتها فى ذاته تعالى كما فى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى

ومنها: ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من ان المماثلة هى الاشتراك فى الصفات النفسية ومن لازم الاشتراك فيها امران: احدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع. وثانيهما ان يسد كل من المثلين مسد الآخر. فالامران لايتصوران فى مخلوقاته فلا يكون تعالى مثلهم فى حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وتكوينه. ولا يكونون مثله تعالى فيها كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان المماثلة تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف. حتى لو اختلفا فى وصف لا يثبت المماثلة ولهذا قالوا انه تعالى حى عالم قادر سميع الى غير ذلك ولا يلزم بذلك المماثلة بينه و بين مخلوقاته هذا.

وفى النور اللامع للامام الناصرى قال سيف الحق ابو المعين الميمون النسفى لانقول ما يقول الاشاعرة. من انه لا مماثلة الا بالمساواة فى جميع الاوصاف بل يقول نجوز ان يكون الشئ مماثلا للشئ من وجه مخالفا له من وجه فانا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى اللغة اذا كان مساويه فيها. وان كان بينهما مخالفة كثيرة. و لهذا قال النبى عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل...الحديث. اراد به الاستواء فى الكيل دون العدد والصلابة و الرخاوة. فبهذا ظهر بطلان ما ذهب اليه اهل الاعتزال: من ان المماثلة تثبت بالاشتراك فى اخص الاوصاف. فالعلم يماثل العلم لكونه ادراكا لا لكونه عرضا وحادثا فلووصف الله بالعلم لَثبتت المماثلة بينه و بين مخلوقاته ومن هذا أنكروا ان تكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا انه عالم بلاعلم وسميع بلاسمع. صرح بذلك الشيخ ابو المَحاسن فى شرح الطحاوى.

ومنها: ما ذهب اليه مشايخ الحنفية: من ان توبة اليأس مقبولة وايمان اليأس غير مقبول كما هو المستفاد فى عقائد الامام الطحاوى والمصرح به فى الخلاصة للامام ركن الاسلام البخارى وفتاوى الامام محمد الكَرْدَرى.

وذهب مشايخ الاشاعرة: الى ان توبة اليأس لاتقبل كايمان اليأس كما هو المصرح به تفسير فخر الدين الرازى وفى فتاوى الكردرى استدلالا بقوله تعالى: وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار...الآية (النساء ١٨) الآية حيث سوى بين من سوّف التوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر فى نفى التوبة فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق فى حال اليأس.

أجاب بعضهم ان قوله تعالى: انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب (النساء ١٧) يدل على ان قبول التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده و قوله تعالى وليست التوبة يدل بقرينة المقابلة على انه ليس قبولها كالمحتوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها و تأخيرها الى هذا الآن وهذا لايمنع أن يتوب الله عليهم بل يمنع ان يكون لهم الحق كما كان للاول كما نص عليه فى كشف الاسرار.

وبعضهم بأن المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين وبالذين يعملون السيئات المنافقون و بالذين يموتون الكفار كما ذكره القاضى فى تفسيره.

استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام: ان الله تعالى يقبل توبة عبده ما لم يغرغر. حيث دل على انه يقبل توبته قبل ان يتردد الروح فى الحلقوم،

واما وقت ترددها فيه فوقت معاينة الملائكة و معالجة ملك الموت قبض الروح فلايتصور فيها التوبة.

ولهذا قالوا ان الرجاء باق فيصح منه الندم والعزم على ترك الفعل وبانه لما قبل فى حقه شفاعة غيره يوم القيامة مع انه زمان يأس فشفاعته لنفسه فى آخر عمره و غاية أمره تقبل. يتفضل الله تعالى بقبولها فى حين وجَّه وجهَ الذل نحو بابه. ورفع يدَىْ سره الى جنابه.

فيا مالك الملكوت والملك الاكرم. ويا مالك رقاب الملوك ورقاب العالم. انت المغيث لكل حائر ملهوف. وانت المجير من كل هائل مخوف. أسئلك بحرمة سرك المخزون. فى خزائن كتابك المكنون. أن تجعل صنيعى هذا مرآة الى مطالعة دلائل ذاتك. ومنهاجا سويا الى الاطلاع على اسرار صفائك. و ان تثيبنى به جميل الذكر فى هذه الدار. وجزيل الاجر فى دار القرار. وان تحشرنى و اخواننا المسلمين مع النبيين و الصديقين والشهداء و الصالحين و من تبعهم باحسان الى يوم الدين. وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله و صحبه أجمعين وعلى سائر الانبياء والمرسلين. والحمد لله رب العالمين.

تمت

فهرست

ترجمة المؤلف..... ٢

الفريدة الاولى فى تفسير الوجوب..... ٥

الفريدة الثانية فى أن الوجوب عدمى أم لا..... ٧

الفريدة الثالثة فى ان الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها..... ٩

الفريدة الرابعة فى ان البقاء هل هو الموجود المستمر ام زائد على الوجود.. ١٢

الفريدة الخامسة فى تفسير صفة القدرة..... ١٤

الفريدة السادسة فى ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضى أم لا..... ١٦

الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر..... ١٨

الفريدة الثامنة فى صفة الكلام..... ٢٠

الفريدة التاسعة فى بيان ان الكلام النفسى هل يسمع ام لا..... ٢٧

الفريدة العاشرة فى بيان صفة التكوين..... ٢٩

الفريدة الحادية عشرة فى بيان ان تكون الاشياء هل يتعلق بقوله تعالى كن ام لا..... ٣٣

الفريدة الثانية عشرة ان الاسم هل هو عين المسمى ام لا..... ٣٤

الفريدة الثالثة عشرة فى بيان القضاء والقدر..... ٣٦

الفريدة الرابعة عشرة فى المتشابهات..... ٣٩

الفريدة الخامسة عشرة فى بيان التوفيق..... ٤٢

الفريدة السادسة عشرة فى بيان التكليف بما لايطاق..... ٤٤

الفريدة السابعة عشرة فى بيان لزوم الحكمة فى افعاله تعالى..... ٤٦

الفريدة الثامنة عشرة فى ان الحكمة هل هى صفة أزلية لله تعالى ام لا... ٤٨

الفريدة التاسعة عشرة فى ان الخلف فى الوعيد هل يجوز فى حقه تعالى ام لا..... ٤٩

الفريدة العشرون فى ان الله تعالى لايفعل القبيح..... ٥١

الفريدة الحادية والعشرون فى ان العفو عن الكفار هل يجوز عقلا ام لا... ٥٣
الفريدة الثانية والعشرون فى الحسن والقبح العقليين ٥٤
الفريدة الثالثة والعشرون فى ان الايمان بالله هل وجب بالعقل ام لا..... ٦٠
الفريدة الرابعة والعشرون فى حقيقة الايمان..... ٦٤
الفريدة الخامسة والعشرون فى ان الايمان هل يزيد و ينقص ام لا..... ٦٧
الفريدة السادسة والعشرون فى ان ايمان المقلد هل يصح ام لا..... ٧٠
الفريدة السابعة والعشرون فى ان الدلائل النقلية هل تفيد القطع ام لا... ٧٣
الفريدة الثامنة والعشرون فى ان الايمان مخلوق ام لا..... ٧٥
الفريدة التاسعة والعشرون فى ان الايمان والاسلام واحد ام لا..... ٧٧
الفريدة الثلاثون فى ان العبرة فى الايمان للخواتم ام لا..... ٧٨
الفريدة الحادية والثلاثون فى ان السعادة والشقاوة هل تتبدلان او لا.... ٨٠
الفريدة الثانية والثلاثون فى الاستثناء فى الايمان..... ٨٣
الفريدة الثالثة والثلاثون فى ان الرسل والانبياء عليهم السلام..... ٨٥
الفردة الرابعة والثلاثون فى ان الذكورة هل هى شرط النبوة ام لا..... ٨٦
الفريدة الخامسة والثلاثون فى أن عوام البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة أم لا..... ٨٧
الفريدة السادسة والثلاثون فى أن القدرة الحقيقية هل يصلح للضدين أم لا.. ٩٠
الفريدة السابعة والثلاثون فى ان قدرة العبد هل فيها تأثير ما ام لا..... ٩٣
الفريدة الثامنة والثلاثون فى ان الايقاع حال أم معدوم محض..... ٩٥
الفريدة التاسعة والثلاثون فى ان الاعمال بعد الاحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة ام لا..... ٩٩
الفريدة الاربعون فى أن الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات أم لا..... ١٠١
خاتمة فى أمور مهمة..... ١٠٣

رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية
فى اثنى عشر مسألة
للمحقق العلامة ابن كمال پاشا
(توفي سنة ٩٤٠)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الأستاذ: اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقدمهم، ثم الشيخ أبو المنصور الماتريدي،

وإن أصحاب الشافعيّ وأتباعه تابعون له، أي لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعيّ في الفروع.

وان أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبى منصور الماتريدي في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كذا أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى،

ولا نزاع بين الشيخين وأتباعه إلا في اثني عشر مسألة .

المسألة الأولى:

قال الماتريدي: التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو غير المكوّن، ويتعلق بالمكوّن من العالم، وكل جزء منه بوقت وجوده كما أن إرادة الله تعالى أزلية يتعلق بالمرادات بوقت وجودها، وكذا قدرته تعالى الأزلية مع مقدوراتها .

وقال الأشعريّ: إنها صفة حادثة غير قائمة بذات الله تعالى، وهي من الصفات الفعلية عنده لا من الصفات الأزلية، والصفات الفعلية كلها حادثة كالتكوين والإيجاد، ويتعلق وجود العالم بخطاب كن .

المسألة الثانية:

قال الماتريدي: كلام الله تعالى ليس بمسموع، وإنما المسموع الدال عليه .

وقال الأشعريّ: مسموع كما هو المشهور من حكاية موسى عليه السلام .

قال ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئان: صوت القارئ وكلام الله تعالى .

وقال القاضي الباقلاني: كلام الله تعالى غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يسمع الله تعالى من شاء من خلقه على خلاف قياس العادة من غير واسطة الحروف والصوت .

قال أبو إسحاق الإسفرايني ومن تبعه: ان كلام الله تعالى غير مسموع أصلا، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي كذا في البداية .

المسألة الثالثة :

قال الماتريدي: صانع العالم موصوف بالحكمة سواء كانت بمعنى العلم أو بمعنى الإحكام .

وقال الأشعري: إن كانت بمعنى العلم فهي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وإن كانت بمعنى الإحكام فهي صفة حادثة من قبيل التكوين، لا يوصف ذات الباري بها .

المسألة الرابعة:

قال الماتريدي: إن الله يريد الله بجميع الكائنات جواهرا أو عرضا طاعة أو معصية، إلا أن الطاعة تقع بمشيئة الله وإرادته وقضائه وقدرته ورضائه ومحبته وأمره، وإن المعصية تقع بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه لا برضائه ومحبته وأمره .

وقال الأشعريّ: إن رضاء الله تعالى ومحبته شامل بجميع الكائنات كإرادته .

المسألة الخامسة:

تكليف ما لا يطاق ليس بجائز عند الماتريدي، وتحميل مالا يطاق عنده جائز، وكلاهما جائزان عند الأشعريّ.

المسألة السادسة:

قال الماتريدي: بعض الأحكام المتعلقة بالتكليف معلوم بالعقل، لأن العقل آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحها، وبها يدرك وجوب الإيمان وشكر المنعم، وان المعرف والموجب هو الله تعالى، لكن بواسطة العقل كما أن الرسول معرف الوجوب والموجب الحقيقي هو الله تعالى لكن بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى خلق السموات والأرض، ولو لم يبعث الله رسولا، لوجب على الخلق معرفته بعقولهم .

وقال الأشعري: لا يجب شيء ولا يحرم إلا بالشرع لا بالعقل، وإن كان للعقل أن يدرك حس بعض الأشياء، وعند الأشعريّ جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف تلقاه بالسمع .

المسألة السابعة:

قال الماتريدي: قد يسعد الشقيّ وقد يشقى السعيد .

وقال الأشعريّ: لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلا عند الخاتمة والعاقبة .

المسألة الثامنة:

قال الماتريدي : العفو عن الكفر ليس بجائز .

وقال الأشعريّ: يجوز عقلا لا سمعا .

المسألة التاسعة:

قال الماتريدي: تخليد المؤمنين في النار، وتخليد الكافر في الجنة لا يجوز عقلا، ولا سمعا .

وعند **الأشعري**: يجوز .

المسألة العاشرة:

قال بعض الماتريدية: الاسم والمسمى واحد .

وقال الأشعريّ: بالتغاير بينهما وبين التسمية.

ومنهم من قسم الاسم إلى ثلاثة أقسام: قسم عينه، وقسم غيره، وقسم ليس بعينه ولا بغيره، والاتفاق على أن التسمية غيرها وهي ما قامت بالمسمى، كذا فى بداية الكلام .

المسألة الحادية عشر:

قال الماتريدي: الذكورة شرط في النبوة، حتى لا يجوز أن يكون الأنثى نبيا .

وقال الأشعريّ: ليست الذكورة شرطا فيها، والأنوثة لا تنافيها، كذا في بداية الكلام .

المسألة الثانية عشر:

قال الماتريدي: فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً، وفعل الحق يسمى خلقاً لا كسباً، والفعل يتناولهما .

وقال الأشعري: الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة، وكسب العبد يسمى فعلاً بالمجاز، وقد تفرد القادر خلقاً وما لا يجوز تفرد القادر به كسباً .

تمت الرسالة الشريفة

لابن كمال پاشا رحمه الله تعالى